



ملفوظات

سید شیخ الاسلام

حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب امت کاتھم

شیخ الحدیث جامعہ دارالعلوم کراچی

کی تقریر "جامع ترمذی"



ترتیب و تحقیق

مولانا رشید اشرف سیفی

مکتبہ بنیاد العلوم کراچی

درسِ ترمذی

شیخ الاسلام
حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب امت کاتھم
شیخ الحدیث جامعہ دارالعلوم کراچی
کی تقریر "جامع ترمذی"



ترتیب و تحقیق
مولانا رشید اشرف سیفی
اُستاد الحدیث جامعہ دارالعلوم کراچی

مکتبہ ترمذی دارالعلوم کراچی

ادارۃ المعارف جامعہ دارالعلوم کراچی (مکتبہ) شوقانی

باہتمام : محمد قاسم گلگتی
طبع جدید : شوال ۱۴۳۱ھ ستمبر ۲۰۱۰ء
فون : 5042280 - 5049455
ای میل : mdukh@gmail.com

ملنے کے لیے

مکتبہ دارالعلوم احاطہ جامعہ دارالعلوم کراچی ﴿ناشر﴾

- ادارۃ المعارف احاطہ جامعہ دارالعلوم کراچی
- مکتبہ معارف القرآن احاطہ جامعہ دارالعلوم کراچی
- ادارہ اسلامیات ۱۹۰ انارکلی لاہور
- دارالاشاعت اردو بازار کراچی
- بیت الکتب گلش اقبال نزد اشرف المدارس کراچی

انتساب

اسے جلیل القدر مہدیؑ کے نام جسے دنیا شیخ طریقت مفسر قرآن
فقیہ النفس مفتیؑ اعظم پاکستان حضرت مولانا مفتیؑ محمد شفیع
صاحب (رحمۃ اللہ تعالیٰ) جیسے گراں قدر القاب و نام سے یاد کرتے ہیں۔

وہ عظمت اسلام کا تابندہ ستارہ

توصیف سے جسکی مری عاجز ہے زباں آج

وہ گنج گراں مایہ علوم نبویؐ کا

عالم میں اسی ضیاع کے دریا ہیں رواں آج

وہ مفتیؑ اعظم وہ معارف کا خزینہ

وہ جس کے فتاویٰ سے منور ہے جہاں آج

شفقت و رحمت کا یہ ہر دلعزیز پیکر تمام تر عظمتوں کے ساتھ
”نَا نَا مُحَرَّم“ ہونے کے نسبت سے بھی ہمیشہ اسے ناکارہ دجے
ان کے سایہ عاطفت میں سے پروان چڑھنے کے سعادت حاصل رہی کی عقیدت
و محبت کا محور رہا۔

قرب قرابت کے سعادت کے ساتھ اگر ان کے اسوہ کے
اتباع بھی نصیب ہو جائے تو زینہ نصیب۔

اعلیٰ اللہ درجۃ فی اعلیٰ علیین

مرشد اشرف سیفی

عفا اللہ عنہ

باسمہ تعالیٰ
خلاصة الفہارس

بقیۃ ابواب الصلوۃ

از صفحہ ۱۹ تا صفحہ ۲۰۵

ابواب الوتر

از صفحہ ۲۰۷ تا صفحہ ۲۵۷

ابواب الجمعة

از صفحہ ۲۵۹ تا صفحہ ۳۰۳

ابواب العیدین

از صفحہ ۳۰۵ تا صفحہ ۳۲۲

ابواب السفر

از صفحہ ۳۲۵ تا صفحہ ۳۳۸

ابواب متفرقة

از صفحہ ۳۳۸ تا صفحہ ۳۹۲

ابواب الزکوۃ

از صفحہ ۳۹۵ تا صفحہ ۵۱۰

ابواب الصوم

از صفحہ ۵۱۱ تا صفحہ ۶۶۵

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فہرست ابواب مضامین "درس ترمذی" جلد ثانی

صفحہ	ابواب و مضامین	ابواب و مضامین	صفحہ
		عرض مرتب	۱۷
		بقیۃ ابواب الصلوٰۃ	۱۹
۲۸	حضرت عبداللہ بن مسعود کی روایت	باب ما جاز فی رفع الیمین علی الشمال فی الصلوٰۃ	۱۹
۳۱	حضرت برار بن عازب کی روایت	وضع یدین یا ارسال یدین ؟	"
۳۲	حضرت ابن عباس کی روایت	ہاتھ کس جگہ باندھے جائیں ؟	"
۳۵	حضرت عباد بن زبیر کی روایت	دلائل احناف	۲۳
"	حضرت جابر بن سمرہ کی حدیث	باب ما جاز فی التکبیر عند الركوع والسجود	۲۵
۳۷	آثار صحابہ اور حنفیہ کا مسلک	"یکبر فی کل خفض و رفع" کا مطلب	"
۳۸	قائلین رفع یدین کے دلائل	باب رفع الیدین عند الركوع	۲۶
"	حضرت عبداللہ بن عمر کی حدیث	ترک رفع کے ثبوت میں روایات صحیحہ	۲۸

صفحہ	ابواب ومضامین	ابواب ومضامین	صفحہ
۶۳	باب ماجاء فی التسليم فی الصلوة	ترک رفع یدین کی وجہ ترجیح	۴۲
۶۵	باب ماجاء ان عذف السلام ستہ	مناظرۃ الامام الاعظم والا ذراعی	۴۳
۶۶	باب ماجاء فی وصف الصلوة	باب ماجاء فی التبیح فی الركوع والسجود	۴۶
۶۷	ثم تشهد فاقم ایضاً كما مطلب	باب ماجاء فی التبی عن القراءة فی الركوع والسجود	۴۷
۶۸	قرارت کتنی رکعتوں میں فرض ہے ؟	” نہی عن لبس القسی والمعصر “	”
۶۹	باب ماجاء فی القراءة فی الصبح	باب ماجاء فیمن لا یقیم صلیہ فی الركوع والسجود	”
”	نمازوں میں قرارت کی مقدار مسنون	تعديل ارکان	”
۷۱	باب ماجاء فی القراءة خلف الامام	ایک اشکال اور اس کا جواب	۴۹
۷۲	تفصیل مذاہب	باب ما یقول الرجل اذا رفع رأسه من الركوع	”
۷۳	قائلین قرارت فاتحہ خلف الامام	باب ماجاء فی وضع الیدین قبل الركبتین	۵۰
”	کے دلائل	فی السجود	”
”	حضرت عبادۃ بن صامت رضی اللہ عنہ	باب ماجاء فی السجود علی الجنبۃ والائف	۵۱
”	کی حدیث	کیفۃ وضع الیدین فی السجود	۵۲
۷۹	حدیث عبادۃ میں ” فضاءاً “ کی زیادتی	باب ماجاء فی کراہیۃ الاقمار بین السجرتین	۵۳
۸۰	قوانین عربیہ کی روشنی میں لفظ ” فضاءاً “	باب ما یقول بین السجرتین	۵۴
”	کی تحقیق	باب ماجاء فی الاعتماد فی السجود	۵۵
۸۳	حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث	باب کیف النهوض من السجود	”
۸۴	ابو قتلابہ کی روایت	جلسۃ استراحت کا حکم	”
۸۶	دلائل احناف	باب ماجاء فی التشہد	۵۸
”	آیت قرآنی ” وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا ”	تشہد ابن مسعود کی وجہ ترجیح	”
۸۹	احناف کی مستدل احادیث	باب کیف المجلوس فی التشہد	۶۰
”	حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ اور حضرت	افتراش اور تودک اور ان کا حکم	”
”	ابو ہریرہؓ کی حدیث	باب ماجاء فی الاشارة	۶۲
۹۳	حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث	اشارہ بالسبایہ کو غیر مسنون قرار دینا درست نہیں	”

صفحہ	البواب ومضامین	البواب ومضامین	صفحہ
۱۲۴	باب ماجاء فی کراہیۃ ما یصلی الیہ وفیہ	حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث	۹۶
۱۲۵	نہی ان یصلی فی سبۃ موطن	مسکب احناف اور آثار صحابہ کرام	۱۰۲
•	باب ماجاء فی الصلوۃ فی مزلزل الغم واعطى الاول	باب ماجاء اذا دخل احدکم المسجد فلیرک کعبتین	۱۰۵
۱۲۶	باب ماجاء فی الصلوۃ علی لدرجۃ حیث یتوجہ	جلوس سے تحیۃ المسجد فوت نہیں ہوتی	•
•	باب ماجاء اذا حضر العشاء فاقیمت الصلاۃ	باب ماجاء فی کراہیۃ ان یتحد علی القبر مسجدًا	۱۰۶
	فابدروا بالعشاء	مردتوں کا قبروں کی زیارت کرنا	•
۱۲۹	باب من زار قومًا فلا یصلی بہم	قبر پر یا قبر کی طرف رخ کر کے نماز پڑھنے کا حکم	•
•	باب ماجاء فی کراہیۃ ان یخفی الامام نفسه بالعلم	قبروں پر چراغ جلانا	•
۱۳۱	باب ماجاء من اتم قومًا وہم لہ کارہون	باب ماجاء فی النوم فی المسجد	•
•	باب ماجاء اذا صلی الامام قاعدًا فصلوا قعودًا	باب ماجاء فی کراہیۃ البیع والشرار والنشاد	۱۰۸
۱۳۸	باب منہ	الفنائۃ والشر فی المسجد	
•	صلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خلف	باب ماجاء فی المسجد الذی استسحل النعوی	۱۰۹
•	ابی بکر فی مرضہ الذی مات فیہ قاعدًا	باب ماجاء فی اتی المساجد افضل ؟	۱۱۰
۱۳۹	باب ماجاء فی الاشارة فی الصلوۃ	لا تشد الرجال الا الی ثلاثۃ مساجد	۱۱۱
•	نمازیں اشار سے سلام کا جواب دینا	زیارت قبول کیلئے سفر کی شرعی حیثیت	۱۱۲
۱۴۰	باب ماجاء ان صلوۃ القاعد علی النصف من	باب ماجاء فی القعود فی المسجد وانتظار	۱۱۵
•	صلوۃ القائم	الصلوۃ من افضل	
•	ایک اشکال اور اس کا جواب	باب ماجاء فی الصلوۃ علی الخمرۃ	•
۱۴۱	باب ماجاء فی کراہیۃ السدل فی الصلاۃ	باب ماجاء انہ لا یقطع الصلوۃ الا الکلب	۱۱۶
۱۴۲	باب ماجاء فی النہی عن الاختصار فی الصلوۃ	والحمار والمرأۃ	
•	باب ماجاء فی طول القيام فی الصلوۃ	باب ماجاء فی ابتداء القبۃ	۱۱۸
•	تطویل قیام افضل ہو یا مختصر رکعات ؟	تحویل قبلہ اور اس سے متعلق بحث	•
۱۴۳	باب ماجاء فی سجۃ فی السجۃ قبل السلام	باب ماجاء ان ما بین المشرق والمغرب قبلۃ	۱۲۳
۱۴۴	باب ماجاء فی سجۃ فی السجۃ بعد السلام والكلام	باب ماجاء فی الرجل یصلی لغير القبۃ فی الغیم	•

صفحہ	البواب ومفہامین	البواب ومفہامین	صفحہ
۱۸۴	باب ما جاز فی الاضطجاع بعد رکعتی الفجر	زائد رکعت ملائینے کا حکم	۱۴۷
۱۸۶	باب ما جاز إذا أقيمت الصلاة فلا صلاة الا المكتوبة	باب ما جاز فی التشہد فی سجدتی السہو	۱۴۸
۱۸۹	باب ما جاز فیمن تفوتہ الركعتان قبل الفجر یصلیہما بعد صلوۃ الصبح	باب ما جاز فیمن یشک فی الزیادۃ والنقصان	۱۵۰
۱۹۱	باب ما جاز فی الاربع قبل الظهر	باب ما جاز فی الرجل یسلم فی الركعتین من الظهر والعصر	۱۵۵
۱۹۳	باب آخر	کلام فی الصلوۃ کی شرعی حیثیت	۱۵۵
۱۹۴	ظہر کی سنن قبلہ کی ظہر کے بعد داہنی کا طریقہ	ذوالیدین و ذوالشمالین ایک شخصیت کے دو لقب	۱۶۳
۱۹۵	باب ما جاز فی الاربع قبل العصر	باب ما جاز فی الصلوۃ فی النعال	۱۶۶
۱۹۶	باب ما جاز فی الاربع رکعات یفصل بینہن بالتسلیم کا مطلب	باب ما جاز فی القنوت فی صلوۃ الفجر	۱۷۰
۱۹۷	باب ما جاز انہ یصلیہما فی البیت	قنوت نازلہ	۱۷۲
۱۹۸	باب ما جاز فی فضل التطوع ست رکعات بعد المغرب	باب ما جاز فی الرجل یعطس فی الصلاۃ	۱۷۳
۱۹۹	باب ما جاز فی الركعتین بعد العشاء	باب ما جاز فی الرجل یحدث بعد التشہد	۱۷۴
۲۰۰	باب ما جاز ان صلاۃ اللیل مثنی مثنی	باب ما جاز اذا کان المطر فالصلاۃ فی الرجال	۱۷۵
۲۰۱	باب ما جاز فی وصف صلاۃ النبی سلی اللہ علیہ وسلم باللیل	باب ما جاز فی الصلوۃ علی الدابة فی بطین المطر	۱۷۷
۲۰۲	باب فی نزول الرب تبارک وتعالی الی السماء الدنیا کل لیلۃ	باب ما جاز فی الاجتہاد فی الصلاۃ	۱۷۸
۲۰۳	نزل باری تعالی کا مطلب	مسئلہ عصمتہ الانبیاء علیہم الصلاۃ والسلام	۱۷۹
۲۰۴	خلاصہ مذاہب	فائدہ	۱۸۰
۲۰۵	اس بارے میں علامہ ابن تیمیہ کا موقف	باب ما جاز ان اول ما یجاسب بہ العبد یوم القیامۃ الصلاۃ	۱۸۱
		کیا فرائض کی تلا فی نوافل سے ہو سکتی ہے؟	۱۸۱
		باب ما جاز فی تخفیف رکعتی الفجر والقراءۃ فیہما	۱۸۱
		باب ما جاز فی الکلام بعد رکعتی الفجر	۱۸۲
		باب ما جاز لا صلاۃ بعد طلوع الفجر الا رکعتین	۱۸۲

صفحہ	ابواب ومضامین	ابواب ومضامین	صفحہ
۲۳۷	ابواب الوتر		۲۰۷
۲۳۷	مسئلہ ثالثہ در تعین دعاء قنوت	باب ماجاء ان الوتر ليس بحتم	۲۰۸
۲۳۸	باب ماجاء في الرجل ينام عن الوتر او ينسى	ولا تكل احناف	۲۱۰
۲۳۹	باب ماجاء لا وتران في ليلة	ولا تكل جمهور	۲۱۲
۲۴۲	باب ماجاء في الوتر على الراجل	باب ماجاء في الوتر بسبع	۲۱۵
۲۴۴	باب ماجاء في صلوة الفمحي	روايات ايتار اوردان من تطبيق	۲۱۶
۲۴۶	باب ماجاء في الصلاة عند الزوال	بحث في أن الوتر ثلاث ركعات	۲۲۳
۲۴۷	باب ماجاء في صلوة الحاجة	حنفية کے دلائل	۲۲۵
۲۴۸	باب ماجاء في صلوة الاستحارة	بحث في أن الثلاث موصولة بسلام	۲۳۵
۲۵۰	باب ماجاء في صلوة التسبیح	احتياط كاتقاضا	۲۵۱
۲۵۱	باب ماجاء في صفة الصلاة على النبي	باب ماجاء في القنوت في الوتر	۲۳۶
۲۵۳	صلی اللہ علیہ وسلم	مسئلہ اولی ، قنوت وتر پوسے سال	
	مروجه صلوة و سلام اور اس کی	مشروع ہے	
	شرعی حیثیت	مسئلہ ثانیہ ، قنوت وتر قبل الركوع	
	۲ ۲ ۲ ۲ ۲ ۲	مشروع ہے	
	ابواب الجمعة		۲۵۹
۲۶۷	قائلین جواز کے دلائل	باب فقل يوم الجمعة	۲۶۰
۲۶۸	جوائی سے متعلق تحقیق	يوم جمعة افضل ہے یا يوم عرفہ ؟	۲۶۱
۲۷۲	قائلین عدم جواز کے دلائل	باب في الساعة التي ترجى في يوم الجمعة	۲۶۳
۲۷۶	باب ماجاء في وقت الجمعة	باب ماجاء في الاغتسال يوم الجمعة	۲۶۵
۲۷۹	باب ماجاء في الجلوس بين الخطبتين	باب ماجاء من كم يؤتى إلى الجمعة	۲۶۶
۲۸۰	باب ماجاء في قصر الخطبة	تحقیق الجمعة في القرى	

صفحہ	البواب ومفامین	البواب ومفامین	صفحہ
۲۹۵	باب ماجار فی اذان الجمعة	خطبہ کے ارکان اور آداب	۲۸۰
۲۹۷	باب ماجار فی الکلام بعد نزول الامام من المنبر	خطبہ جمعہ وعیدین میں فرق	۲۸۲
۳۰۰	باب فی القلوة قبل الجمعة وبعدها	باب فی استقبال الامام اذا خطب	۲۸۳
۳۰۱	جمعة کی سنن بعد یہ کس ترتیب سے پڑھی جائیں گی ؟	باب فی الركعتین اذا جاء الرجل الامام یخطب	۲۸۴
۳۰۱	باب فین یدرک من الجمعة رکعة	روایات نہی کی وجوہ ترجیح	۲۹۱
۳۰۲	باب ماجار فی السفر یوم الجمعة	باب ماجار فی کراہیۃ الکلام والامام یخطب	۲۹۲
۳۰۲	باب ماجار فی السفر یوم الجمعة	باب ماجار فی کراہیۃ التخطی یوم الجمعة	۲۹۳
۳۰۲	باب ماجار فی السفر یوم الجمعة	باب ماجار فی کراہیۃ الاعتبار والامام یخطب	۳۰۰
۳۰۲	باب ماجار فی السفر یوم الجمعة	باب ماجار فی کراہیۃ رفع الیدین علی المنبر	۲۹۴

البواب العیدین

۳۱۳	عیدین کی تکبیرات زوائد کتنی ہیں ؟	وجوب صلوٰۃ عید	۳۰۶
۳۱۴	دلائل احناف	باب فی المشی یوم العیدین	۳۰۷
۳۱۸	باب لا صلوٰۃ قبل العیدین ولا بعدہما	باب فی صلوٰۃ العیدین قبل الخطبة	۳۰۸
۳۲۰	باب فی خروج النساء فی العیدین	باب ان صلاۃ العیدین بغیر اذان لا إقامة	۳۱۱
۳۲۲	باب ماجار فی خروج النبی صلی اللہ علیہ وسلم الی العید فی طریق ورجوعہ من طریق آخر	باب القراءة فی العیدین	۳۱۲
۳۲۳	باب فی الاکل یوم الفطر قبل الخروج	الاختلاف فی سقوط الجمعة عند اجتماعها مع العیدین	۳۱۳
۳۲۳	باب فی الاکل یوم الفطر قبل الخروج	باب فی التكبیر فی العیدین	۳۱۳

البواب السفر

۳۲۵	دلائل شوافع	باب التقصیر فی السفر	۳۲۵
۳۳۰	دلائل احناف	تقصیر عزمیت ہے یا رخصت ؟	۳۳۰

صفحہ	ابواب ومضامین	ابواب ومضامین	صفحہ
۳۳۳	مدت قصر	باب ماجار فی کم تقصر الصلوٰۃ	۳۳۲
۳۳۵	باب ماجار فی التطوع فی السفر	مسافت قصر کی تحقیق	"
	ابواب متفرقة		۳۳۸
۳۶۲	قرآن کریم میں سجدے تلاء کتنے ہیں ؟	باب ماجار فی صلوٰۃ الاستسقاء	"
۳۶۰	باب فی خروج النساء الی المساجد	کیا نماز استسقاء میں بھی تکبیرات زائد ہیں ؟	۳۳۹
۳۶۹	باب ماجار فی الذی یصلی الفریضۃ ثم یوم	تحویل رداء	۳۴۰
	الناس بعد ذلک	باب فی صلوٰۃ الکسوف	۳۴۲
۳۷۰	منتقل کے پیچھے مفسرین کی اقتدار	پہلی بحث ، ملحدین کا ایک اعتراض اور	"
۳۷۱	حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کے واقعہ	اس کا جواب	
	کی توجیہات	دوسری بحث ، صلوٰۃ کسوف کی شرعی حیثیت	۳۴۳
۳۷۷	باب ما ذکر من الرخصة فی السجود علی الثوب	تیسری بحث ، کیا صلوٰۃ کسوف ایک سے	"
	فی الحر والبرد	زائد رکوع پر مشتمل ہے ؟	
۳۷۸	باب ما ذکر فی الرجل یدرک الامام ساجداً	عہد رسالت میں کسوف شمس صرف	۳۵۱
	کیف یمنع ؟	ایک مرتبہ ہوا	
"	مدرک رکوع مدرک رکعت ہے	چوتھی بحث ، کیا صلوٰۃ خسوف میں بھی	۳۵۲
۳۷۹	باب کراہیۃ ان ینتظر الناس الامام وہم	جماعت مشروع ہے ؟	
	قیام عند افتتاح الصلوٰۃ	باب کیف القراءة فی الکسوف	۳۵۳
"	اقامت کے وقت مقتدی کسب	باب ماجار فی صلوٰۃ الخوف	۳۵۴
	کھڑے ہوں ؟	کیا صلوٰۃ خوف عہد رسالت کے ساتھ	۳۵۵
۳۸۳	باب ما ذکر فی تطیب المساجد	مخصوص تھی ؟	
۳۸۶	باب فی کراہیۃ الصلوٰۃ فی لحف النساء	صلوٰۃ الخوف کی ادائیگی کے تین طریقے	۳۵۶
۳۸۷	باب ما یجوز من المشی والعمل فی صلوٰۃ التطوع	تیسرے طریقہ کی وجہ ترجیح	۳۵۹
۳۸۸	قولہ "ودصفت الباب فی القبلة"	باب ماجار فی سجود القرآن	۳۶۰
۳۹۰	باب ما ذکر فی قرارة سورین فی رکعتہ	سجدہ تلاوت واجب ہے یا مسنون ؟	"

صفحہ	ابواب ومضامین	ابواب ومضامین	صفحہ
۳۹۱	انی لا عرف السور والنظارۃ	سأل رجل عبد الله عن هذا الحرف غیر	۳۹۰
۳۹۳	باب فی الاغتسال عند ما یُسَلِّم الرجل	آسن اویاسن	
	ابواب الزکوة		۳۹۵
	عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم		
۴۲۲	وما کان من خلیطین فانہما یراجعان	زکوة کی فرقیّت کب ہوئی ؟	
	بالسویۃ	اموال ظاہرہ اور اموال باطنہ	۳۹۸
	تراجع کی صورتیں	ایک اعتراض اور اس کا جواب	۴۰۱
۴۲۴	کمپنی پر زکوة کا مسئلہ	باب ماجاء عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی	۴۰۲
۴۲۵	شخص ثانوی اور اس کا حکم	منع الزکوة من التشدید	
۴۲۸	باب ماجار فی زکوة البقر	باب ماجار اذا اذیت الزکاة فقد قضیت	۴۰۴
۴۲۹	جزیہ اور اس کی قسّمیں	ما علیک	
۴۳۱	باب ماجار فی کراہیۃ اخذ خیار المال فی العتق	باب ماجار فی زکوة الذهب والورق	۴۰۶
"	کیا کفار فرج کے بھی مخاطب ہیں ؟	دوسو درہم کتنے تولہ چاندی کے مساوی	
۴۳۴	کیا غیر مسلموں کو زکوة دی جاسکتی ہے ؟	ہیں ؟	
۴۳۷	باب ماجار فی صدقۃ الزرع والتمر والحبوب	علامہ عبدالحی لکھنویؒ کی تحقیق	"
۴۴۲	باب ماجار لیس فی الخیل والرقیق صدقۃ	جمہور علماء ہند کی تحقیق	"
۴۴۴	باب ماجار فی زکوة الحسل	باب ماجار فی زکوة الابل والغنم	۴۰۸
۴۴۹	باب ماجار لازکوة علی المال المستفاد حتی	امام شافعیؒ کا مسلک	
	یحول علیہ الحول	امام مالکؒ کا مسلک	۴۰۹
۴۵۱	باب ماجار لیس علی المسلمین جزئیۃ	امام ابوحنیفہؒ کا مسلک	۴۱۰
۴۵۲	باب ماجار فی زکوة الحلی	ولا یجیح بین متفرق ولا یفرق بین مجتمع حیثۃ	۴۱۷
۴۵۶	باب ماجار فی زکوة الخضر اوات	الصدقۃ	
۴۵۸	باب ماجار فی زکوة مال الیتیم	تنبیہ	۴۲۱

صفحہ	ابواب و مضامین	ابواب و مضامین	صفحہ
۴۸۲	مہمان کا حق	روایت عمر بن شعیب عن اُمیہ عن جدہ	۴۶۰
۴۸۳	حق ماعون	باب ما جاز ان العجاء جرحہا جبار و فی	۴۶۲
۴۸۵	حق حصاد	الراکاز الخمس	
۴۸۶	باب ما جاز فی فقل الصدقة	العجاء جرحہا جبار	"
"	باب ما جاز فی إعطاء المولقة قلوبہم	والمعدن جبار	۴۶۴
"	مولقة القلوب کی قسمیں	والبرج جبار	"
۴۸۷	مولقة القلوب کا مضرب بھی باقی ہے یا نہیں؟	و فی الراکاز الخمس	"
"	یہ صرف اگر منسوخ ہو تو اس کیلئے نسخ کیا ہے؟	فائدہ	۴۶۷
۴۸۹	مولقة القلوب میں کافر بھی داخل نہ تھے	باب ما جاز فی الحرم	۴۶۸
۴۹۰	باب ما جاز فی المتصدق یرث صدقہ	قوله ودعوا الثلث فان لم تدعوا الثلث	۴۷۰
۴۹۱	مسئلة النیابة فی العبادۃ	فدعوا الربیع	
۴۹۲	باب ما جاز فی نفقة المرأة من بیت زوجها	باب فی المعتدی فی الصدقة	۴۷۱
۴۹۲	باب ما جاز فی صدقة الفطر	باب ما جاز فی رضی المصدق	۴۷۲
۴۹۷	بحث اول، کیا صدقة الفطر کے وجوب	باب ما جاز ان الصدقة تؤخذ من الاغنیاء	۴۷۳
	کیلئے نصاب ضروری ہے؟	فترو علی الفقراء	
۴۹۸	بحث ثانی، کیا گندم میں دوسری اجناس کے	ایک شہر سے دوسرے شہر زکوٰۃ کی منتقلی کا حکم	"
	برعکس صرف نصف صاع واجب ہے؟	باب من تحمل لہ الزکوٰۃ	۴۷۵
۵۰۲	متجددین کا ایک فاسد نظریہ	باب من تحمل لہ الصدقة من الغارمین وغیرہم	۴۷۷
۵۰۴	کافر ملوک کی طرف سے بھی صدقة الفطر کا لانا واجب ہے؟	باب ما جاز فی کراہیۃ الصدقة للنبی صلی اللہ	۴۷۹
۵۰۶	باب ما جاز فی تقدیمہا قبل الصلوٰۃ	علیہ وسلم و اہل بیتہ و موالیہ	
۵۰۸	باب ما جاز فی تعجیل الزکوٰۃ	ایک غور طلب امر	۴۸۰
۵۰۹	باب ما جاز فی النہی عن المسئلة	ہدیہ اور صدقة میں فرق	"
"	ید علیا اور ید سفلی کے مصداق سے متعلق	باب ما جاز فی الصدقة علی ذی القرابة	"
	علماء کے اقوال	باب ما جاز ان فی المال حقاً سوی الزکوٰۃ	۴۸۲

صفحہ	ابواب ومفہامین	ابواب ومفہامین	صفحہ
	ابواب الصوم		۵۱۱
	عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم		
۵۴۰	باب ما جاز إذا أقبل الليل وأدبر النهار فقد أفطر الصائم۔	صیام رمضان کی فرضیت	۵
۵۴۱	باب ما جاز فی تعجیل الإفطار	کیا صیام رمضان سے قبل عاشوراء اور ایام بیض کے روزے فرض تھے ؟	۶
۵۴۲	باب ما جاز فی بیان الفجر	باب ما جاز فی فضل شہر رمضان	۵۱۳
۵۴۴	باب ما جاز فی التشدید فی الغیبة للصائم	رمضان کی وجہ تسمیہ	۷
۵۴۸	کیا غیبت وغیرہ سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے ؟	اذا کان اول لیلۃ من شہر رمضان صفت	۵۱۵
۵۵۰	باب ما جاز فی فضل السجور	الشیاطین و مردۃ الجن	
۵۵۱	باب ما جاز فی کراہیۃ القوم فی السفر	باب ما جاز فی کراہیۃ صوم یوم الشک	۵۱۶
۵۵۲	سفر میں افطار افضل ہے یا صیام ؟	صوم یوم الشک کی ممانعت کی علت	۵۱۹
	روزہ کی حالت میں سفر شروع کرنے کے بعد بیچ میں افطار کا حکم	باب ما جاز ان القوم لرؤیۃ الهلال الافطار	۷
۵۵۶	باب ما جاز فی الرخصة فی الافطار لیلاً والمرح	ثبوت شہر کا مدار ہلال کی رؤیت پر ہے نہ کہ اس کے وجود پر	۷
۵۵۸	باب ما جاز فی الکفارة	ثبوت ہلال کا مدار حسابات پر کیوں نہیں رکھا گیا ؟	۵۲۲
۵۵۹	باب ما جاز فی الصائم یدرعه اثم	باب ما جاز فی الصوم بالشہادة	۵۲۳
۵۶۰	باب ما جاز فی الإفطار مستمداً	باب ما جاز شہر اعیاد لا یتقصان	۵۲۴
۵۶۱	باب ما جاز فی کفارة الفطر فی رمضان	باب ما جاز لکل اہل بلد رؤیتہم	۵۲۹
۵۶۴	اکل و شرب سے روزہ توڑنا بھی موجب کفارہ ہے ۔	کیا اختلاف مطالع معتبر ہے ؟	۵۳۰
۵۶۹	باب ما جاز فی السواک للصائم	باب ما جاز ما یستحب علیہ الافطار	۵۳۴
۵۷۱	باب ما جاز فی الکحل للصائم	میٹھی چیز سے افطار	۵۳۹
		باب ما جاز ان الفطر یوم تقطرون والاضحی یوم تضحون	۷

صفحہ	الباب ومضامین	الباب ومضامین	صفحہ
۵۹۸	باب ماجار فی صیام العشر	باب ماجار فی القبلة للصائم	۵۷۲
۵۹۹	باب ماجار فی صیام ستہ آیام من شوال	باب ماجار فی مباشرة الصائم	۵۷۳
۶۰۱	باب ماجار فی صوم ثلاثہ من کل شہر	باب ماجار لا صیام لمن لم یعزم من القیل	۵۷۴
۶۰۳	باب ماجار فی فضل الصوم	روزہ کی نیت کس وقت سے ضروری ہے؟	۵۷۴
۶۰۴	باب ماجار فی فضل الصوم	باب ماجار فی افطار الصائم المستطوع	۵۷۵
۶۰۵	باب ماجار فی صوم النار	کیا نفل روزہ بلا عذر توڑنا جائز ہے؟	۵۷۶
۶۰۶	باب ماجار فی صوم الدہر	نفل روزہ توڑنے سے قصداً واجب ہوتی ہے یا نہیں؟	۵۷۷
۶۰۸	صوم وصال اور صوم دہر میں فرق	باب ماجار فی وصال شعبان بر رمضان	۵۷۸
۶۰۹	باب ماجار فی کراہیۃ الصوم یوم الفطر یوم النحر	باب ماجار فی کراہیۃ الصوم فی النصف	۵۷۹
۶۱۰	باب ماجار فی کراہیۃ صوم ایام التشریق	الباقی من شعبان لحال رمضان	۵۸۰
۶۱۲	باب ماجار فی کراہیۃ الحجامة للصائم	باب ماجار فی لیلة النصف من شعبان	۵۸۱
۶۱۷	باب ماجار فی کراہیۃ الوصال فی الصیام	لیلة البرات یا شب برات	۵۸۲
۶۲۰	باب ماجار فی الحنب یدرکہ الفجر ویؤید الصوم	باب ماجار فی صوم المحرم	۵۸۳
۶۲۲	باب ماجار فی اجابة الصائم الذمومة	باب ماجار فی صوم یوم الجمعة	۵۸۴
۶۲۳	باب ماجار فی کراہیۃ صوم المرأة الا باذن زوجها	باب ماجار فی صوم یوم الاثنين واثنين	۵۸۵
۶۲۵	باب ماجار فی تأخیر قنار رمضان	رفع اعمال سے متعلق احادیث	۵۸۶
۶۲۶	باب ماجار فی کراہیۃ مبالغة الاستنشاق للصائم	باب ماجار فی صوم الاربعاء واثنين	۵۸۷
۶۲۷	مسئلة تدفین	رمضان اور شمس عید کے روزوں کی صوم دہر	۵۸۸
۶۲۸	روزہ میں انجکشن کا شرعی حکم	کی تفصیل کس طرح حاصل ہوتی ہے؟	۵۸۹
۶۲۹	باب ماجار فیمن نزل یقوم فلا یصوم الا باذنیہم	باب ماجار فی فضل الصوم یوم عرفة	۵۹۰
۶۳۰	باب ماجار فی الاعتکات	باب ماجار فی الحوت علی صوم یوم عاشوراء	۵۹۱
۶۳۳	باب ماجار فی لیلة القدر	باب ماجار فی عاشوراء ائی یوم ہو؟	۵۹۲
۶۳۷	ایک اشکال اور اس کا جواب	ایک اشکال اور اس کا جواب	۵۹۳

صفحہ	البواب ومضامین	البواب ومضامین	صفحہ
۶۳۹	باب ما جاز و علی الذین یطیقونہ	باب ما جاز و علی الذین یطیقونہ	۶۳۹
۶۴۱	باب ما جاز فین اکل ثم یرید سفرأ	باب ما جاز فین اکل ثم یرید سفرأ	۶۴۱
۶۴۳	باب ما جاز فی الاعشاک اذا خرج منه	باب ما جاز فی الاعشاک اذا خرج منه	۶۴۳
۶۴۶	ایک علمی اشکال	ایک علمی اشکال	۶۴۶
۶۴۷	باب المعکف یرجى لحاجته أم لا ؟	باب المعکف یرجى لحاجته أم لا ؟	۶۴۷
۶۵۱	باب ما جاز فی قیام شهر رمضان		
۶۶۵	صلوة التراويح و رکعاتها خاتمة ابجاث القوم		

تمت الفہارس بعون اللہ تعالیٰ وکرمہ

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ ۝

عرضِ مُرتَّب

الحمد للہ دکنی و سلام علی عبادہ الذین اصطفیٰ !
باری تعالیٰ کا انعام اور اس کا شکر ہے کہ ”درسِ ترمذی“ جلد ثانی تکمیل کو پہنچی، اس کے انتظار میں عزیز طلبہ کو جو کوفت اٹھانی پڑی، ان کے خطوط سے احقر کو اس کا بخوبی اندازہ ہے، اور اس تاخیر پر احقر ان سے معذرت خواہ ہے۔ تاخیر کا سبب جہاں اس کام کی مشکلات ہیں وہاں اس کا بڑا سبب احقر کی علمی بے مائیگی اور تہی دامنی ہے، اس لئے کہ اس تحقیقی کام کے لئے جن علمی صلاحیتوں کی ضرورت ہے وہ احقر میں بالکل ناپید ہیں، عافیت کا راستہ تو یہی تھا کہ احقر اس علمی ذمہ داری کو قبول نہ کرتا، لیکن اپنے مشفق ماموں اور محسنِ مرنیٰ استاذِ محترم مہدام اقبالہم کے حکم کی تعمیل میں یہ کام شروع کر رکھا ہے، اللہ تعالیٰ آسان فرمائے اور اپنے فضل سے محسن و خوبی پایہ تکمیل کو پہنچائے، وما ذلک علی اللہ بعزیز۔

الحمد للہ یہ اطلاعات باعثِ شکر و مسرت ہیں کہ علمی طبقہ میں یہ کتاب مقبول ہو رہی ہے، بالخصوص طلبہ حدیث اس سے کافی نفع محسوس کر رہے ہیں، اللہ تعالیٰ اپنی بارگاہ میں بھی اس کتاب کے شرفِ قبولیت عطا فرمائے اور اسے استاذِ محترم مدظلہم اور اس ناکارہ کے لئے ذخیرہ آخرت بنائے، اور احقر کو پورے اخلاص کے ساتھ مزید علمی و دینی خدمات کی توفیق عطا فرمائے (آمین)
”درسِ ترمذی“ کی یہ جلد اول سے اس حیثیت سے ممتاز ہے کہ اس میں احادیث و آثارِ ائمہ فقہاء کے مکمل حوالے دینے کا نسبتاً زیادہ اہتمام کیا گیا ہے اور باقاعدہ حواشی بھی لکھ گئے ہیں جو انشاء اللہ مفید ثابت ہوں گے، نیز استاذِ محترم کی امالی میں چھپے ہوئے اہم ابواب کی ضروری مختصر شرح بھی لکھ دی گئی ہے، بعض کی شرح خود استاذِ محترم نے لکھی جبکہ بعض ابواب کی شرح مرتب کی تحریر کردہ ہے، ایسے تمام ابواب کے آخر میں بطور علامت ”از مرتب عفا اللہ عنہ“ لکھ دیا گیا ہے۔

احقر کو اپنی کم علمی اور نااہلی کا پورا اعتراف ہے اور احقر یہ سمجھتا ہے کہ ان امالی کی ضبط و ترتیب

اور تعلق و تحقیق میں غلطیاں رہ گئی ہوں گی، اس لئے اپنے محترم عزیز طلبہ اور دوسرے اہل علم حضرات سے احقر کی عاجزانہ درخواست ہے کہ ایسی تمام غلطیوں کی نشاندہی فرما کر ممنون فرمائیں تاکہ ان کی اصلاح کی جاسکے۔

اس کتاب کی ترتیب و تحقیق میں ہر شکل مرحلہ پر استاذ محترم کی علمی و فکری رہنمائی ہر قسم کے جذباتِ شکر و احسان کے اظہار سے بالاتر ہے۔

ولو أننى أوتيت كلِّ بلاغة
لما كنت بعد الكلِّ المقتصلاً
وأفئيت بحر النطق في النظم والنثر
ومعتزلاً بالعجز عن أجاب الشكر

البتہ اس سلسلہ میں احقر، عزیزم مولوی نور البشر سلمہ، کا شکریہ ادا کرنا ضروری سمجھتا ہے جو اس کتاب کی ترتیب و تصحیح میں احقر کے دستِ راست بنے رہے، اللہ تعالیٰ انہیں جزائے خیر دے اور ان کے علم و عمل میں ترقیات عطا فرمائے، اس کام کے ذیل میں ان کو علم حدیث سے جو مناسبت ہو گئی ہے وہ انشاء اللہ ان کے روشن علمی مستقبل میں اہم کردار ادا کرے گی۔

آخر میں اپنے قابلِ احترام عزیز طلبہ سے عاجزانہ درخواست ہے کہ وہ احقر، اس کے والدین، اساتذہ کرام اور حضرت استاذ محترم مدظلہم (جن کے فیوض سے ہم مستفید ہو رہے ہیں) کو اپنی مقبول دعاؤں میں یاد رکھیں۔

وما توفیقی إلا باللہ علیہ توکلت والیہ اُنیب

ناکاح

رشید اشرف سیفی

عفا اللہ عنہ

دارالعلوم کراچی ۱۴

دوشنبہ ۱۱ رجب المرجب ۱۴۰۳ھ مطابق ۲۵ اپریل ۱۹۸۳ء

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بَقِيَّةُ ابْوَابِ الصَّلَاةِ

بَابُ مَا جَاءَ فِي وَضْعِ الْيَمِينِ عَلَى الشِّمَالِ فِي الصَّلَاةِ

”فَيَأْخُذُ شِمَالَهُ بِيَمِينِهِ“ یہاں دو مسئلے اختلافی ہیں :-

وَضْعُ يَدَيْنِ يَا أَرْسَالَ يَدَيْنِ؟ پہلا مسئلہ یہ ہے کہ قیام کے وقت وضع الیدین کیا جائے یا نہیں؟ جمہور کے نزدیک قیام کے وقت

ہاتھ باندھنا مسنون ہے، البتہ امام مالکؒ اپنی مشہور روایت کے مطابق ارسال یدین کے قائل ہیں ان کی دوسری روایت یہ ہے کہ فرائض میں ارسال مسنون ہے، اور نوافل میں وضع الیدین کا فی عارضۃ الاحوذی، امام مالکؒ کے مسلک کی تائید میں کوئی حدیث مرفوع ہمارے علم میں نہیں البتہ بعض آثار ملتے ہیں، مثلاً مصنف ابن ابی شیبہ رج ۱ ص ۳۹۱ و ۳۹۲ پر حضرت ابن زبیرؓ حضرت حسن بصریؒ حضرت ابراہیم نخعیؒ حضرت سعید بن المسیبؒ اور سعید بن جبیرؒ سے منقول ہے کہ وہ ارسال یدین کے قائل تھے، بہر حال حدیث باب ان کے خلاف حجت ہے،

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ ہاتھوں کو کس جگہ باندھا جائے؟ حنفیہ اور سفیان ثوریؒ، اسحق ابن راہویہ اور شافعیہ میں سے ابو اسحق مردزی کے نزدیک ہاتھوں کو ناک کے نیچے باندھنا مسنون ہے، امام شافعیؒ کے نزدیک ایک روایت میں تحت الصدر اور دوسری روایت میں علی الصدر ہاتھ باندھنا مسنون ہے، امام احمدؒ سے تین روایتیں منقول ہیں، ایک امام ابو حنیفہؒ کے مطابق، ایک امام شافعیؒ کے مطابق، اور ایک یہ کہ دونوں طریقوں میں اختیار ہے،

در اصل اس اختلاف کا اصل سبب حضرت وائل بن حجرؓ کی روایت میں الفاظ کا اختلاف ہے، صحیح ابن خزیمہ میں حضرت وائل سے مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سینہ پر ہاتھ باندھتے تھے، اور مسند بزار میں انہی سے ”عند صدرہ“ اور مصنف ابن ابی شیبہ میں ”تحت السرة“ کے الفاظ منقول ہیں،

شافعیہ پہلی دو روایتوں کو اختیار کرتے ہیں، جبکہ حنفیہ نے اس آخری روایت کو اختیار کیا ہے، یہاں یہ واضح رہے کہ مصنف ابن ابی شیبہ کا جو نسخہ حیدرآباد دکن سے شائع ہوا ہے اس میں حضرت وائل بن حجرؓ کی اس روایت میں ”تحت السرة“ کے الفاظ احقر کو نہیں ملے، لیکن علامہ نیمویؒ نے آثار السنن میں لکھا ہے کہ مصنف ابن ابی شیبہ کے اکثر نسخوں میں یہ الفاظ موجود ہیں،

یہاں یہ بھی مخفی نہ رہے کہ سند کے اعتبار سے یہ تینوں روایتیں معتبت ہیں، صحیح ابن خزیمہ کی روایت اس لئے ضعیف ہے کہ اس کا مدار مؤمل بن اسماعیلؒ پر ہے جو ضعیف ہیں، نیز حضرت وائلؓ کی یہ حدیث دوسری کتب حدیث میں بھی ثقات سے مروی ہو کر آئی ہے، لیکن ان میں سے کوئی بھی ”علی الصدر“ کی زیادتی نقل نہیں کرتا، نیز حافظ ابن حجرؓ نے فتح الباری میں ایک مقام پر تصریح کی ہے کہ ”مؤمل بن اسماعیل عن سفیان الثوری“ کا طریق ضعیف ہے، اور

۱۔ النظر المتخلص للحیر فی تخریج احادیث الرافعی الكبير (ج ۱ ص ۲۲۲) تحت رقم ۳۳۱ (باب صفة الصلاة، مرتب ۱۳۴ ص ۲ ج ۲ ص ۱۳۴ باب صفة الصلاة والتكبير فيها،

۲۔ النظر معارف السنن ج ۲ ص ۲۳۴ و اعلا السنن ج ۲ ص ۱۴۳، باب وضع اليدين تحت السرة وكيفية الوضع، وآثار السنن ص ۱۰، و ۱۱ باب فی وضع اليدين تحت السرة ۱۲ مرتب عن عن

۳۔ النظر مصنف ابن ابی شیبہ، ج ۱ ص ۳۹۰ (طبع حیدرآباد دکن بھارت ۱۳۸۶ھ)

۴۔ ص ۱۰، و ۱۱ باب فی وضع اليدين تحت السرة، ۱۲

۵۔ قال المساردين ”مؤمل بن اذ قبل انه دفن كتبه فكان يحدّث من حفظه فكثر خطاؤه كذا ذكر صاحب الاكمال، وفي الميزان قال البخاري: منكر الحديث وقال ابو حاتم: كثر الخطاء وقال ابو زرعة: في حديثه خطأ كثير ملحوظاً من آثار السنن ص ۶۵ باب فی وضع اليدين على الصدر

۶۔ ج ۹ ص ۲۰۶،

یہ روایت اسی طریق سے مروی ہے، پھر یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ سفیان ثوری جو اس حدیث میں مؤمل بن اسمعیل کے استاذ ہیں، خود وضع الیدین تحت السروہ کے قائل ہیں،

بعض حضرات نے صحیح ابن خزمیہ کی روایت کی تصحیح کے سلسلہ میں یہ کہا ہے کہ ابن خزمیہ کا اپنی کتاب میں اس حدیث کو ذکر کرنا بجائے خود اس بات کی دلیل ہے کہ یہ روایت اہل کے نزدیک صحیح ہے، کیونکہ امام ابن خزمیہ نے اپنی کتاب میں صرف صحیح احادیث لانے کا التزام کیا ہے، لیکن یہ خیال درست نہیں، چنانچہ ہم مقدمہ میں بھی ذکر کر چکے ہیں کہ صحیح ابن خزمیہ نفس الامر کے اعتبار سے صحیح مجرد نہیں ہے، چنانچہ علامہ سیوطیؒ نے ”مدریب الراوی“ میں لکھا ہے کہ صحیح ابن خزمیہ میں بعض احادیث ضعیف اور منکر بھی آگئی ہیں،

اس پر بعض حضرات نے یہ کہا ہے کہ قاضی شوکانیؒ نے نیل الاوطار میں یہ حدیث نقل کرنے کے بعد لکھا ہے کہ ”صحیحہ ابن خزمیہ“ جس کا حاصل یہ ہوا کہ ابن خزمیہ نے یہ حدیث صرف ذکر ہی نہیں کی بلکہ اس کی تصحیح بھی کی ہے، لیکن واقعہ یہ ہے کہ قاضی شوکانیؒ نے یہ جملہ اس لئے لکھا ہے کہ اُن کے خیال میں ابن خزمیہ کا کسی حدیث کو اپنی تصحیح میں صرف روایت کر دینا ہی اس کی صحت کی دلیل تھا، جس کی دلیل یہ ہے کہ شوکانی کے زمانہ میں صحیح ابن خزمیہ دستیاب نہیں تھی، کہ وہ اس کو دیکھ کر تصحیح نقل کرتے، بلکہ صحیح ابن خزمیہ تو حافظ ابن حجرؒ ہی کے زمانہ میں نایاب ہو گئی تھی، اور خود حافظ ابن حجرؒ کے پاس بھی اس کا مکمل نسخہ نہیں تھا، اس لئے ظاہر یہی ہے کہ شوکانیؒ کے پاس صحیح ابن خزمیہ نہیں تھی، اور انھیں اس روایت کا صحیح ابن خزمیہ میں موجود ہونا کسی اور ذریعہ سے معلوم ہوا تھا، پھر چونکہ ان کے نزدیک ابن خزمیہ کا کسی روایت کو اپنی تصحیح میں ذکر کرنا ہی تصحیح کے مراد تھا، اس لئے انھوں نے ”رواہ ابن خزمیہ صحیحہ“ لکھ دیا، پہلے ہم یہ بات محض قیاس سے کہتے تھے لیکن اب الحمد للہ چند سال قبل صحیح ابن خزمیہ کی دو جلدیں شائع ہو کر منظر عام پر آ گئی ہیں، ان کی مراجعت کرنے سے اس قیاس کی پوری تصدیق ہو گئی، کیونکہ امام ابن خزمیہؒ نے اس میں یہ حدیث مؤمل بن اسمعیل کے طریق سے تخریج کرنے کے بعد اس پر سکوت کیا ہے، صراحتہً اس کی تصحیح نہیں کی، اور کسی حدیث پر حافظ ابن خزمیہ کا سکوت اس کے صحیح ہونے کی دلیل نہیں، کیونکہ ان کا طرز یہ ہے کہ وہ امام ترمذیؒ کی طرح حدیث کی حیثیت

بیان کرتے ہیں، اس لئے کسی حدیث پر محض ان کے سکوت سے اس حدیث کی صحت لازم نہیں آتی بالخصوص جبکہ وہ مؤمل بن اسماعیل جیسے ضعیف راوی کا تفرد ہو، نیز حضرت وائل کی یہ حدیث دوسری کتب حدیث میں بھی ثقافت سے مروی ہو کر آئی ہے، ان میں سے کوئی بھی ”علی الصدر“ کی زیادتی نقل نہیں کرتا، چنانچہ علامہ نیمویؒ نے آثار السنن میں ابوداؤد، نسائی، ابن ماجہ اور مسند احمد وغیرہ کے حوالہ سے حضرت وائل بن حجرؒ کی اس حدیث کو متعدد طرق سے نقل کیا ہے، ان کے علاوہ مسند ابوداؤد طیالسیؒ اور صحیح ابن حبان میں اس کے مزید طرق ہیں ان میں سے کسی طریق میں بھی سینہ پر ہاتھ باندھنا مذکور نہیں، بلکہ علامہ ابن القیمؒ نے بھی ”اعلام الموقعین“ میں یہ اعتراض کیا ہے کہ مؤمل بن اسماعیل کے سوا کوئی یہ زیادتی نقل نہیں کرتا، لہذا ان تمام راویوں کے مقابلہ میں مؤمل جیسے ضعیف راوی کا تفرد حجت نہیں ہو سکتا،

رہی مسند بزار والی روایت جس میں محمد صدرؒ کے الفاظ آئے ہیں سو اس کا مدار محمد بن حجرؒ پر ہے، حافظ ذہبیؒ اُن کے بارے میں لکھتے ہیں ”لے منا کثیر“ لہذا یہ روایت بھی قابل استدلال نہیں ہے،

امام شافعیؒ مسند احمد میں حضرت بلب کی ایک روایت سے بھی استدلال کرتے ہیں، کہ ”کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم ینصرف عن یمینہ وعن شمالہ ویضع ھذہ علی صدرہ“

اس کا جواب یہ ہے کہ علامہ نیمویؒ نے آثار السنن میں مضبوط دلائل سے ثابت کیا ہے کہ اس روایت کے الفاظ میں تصحیف ہوئی ہے اور یہ اصل میں ”یضع ھذہ علی ھذہ“ تھا جس کو غلطی سے کسی نے ”یضع ھذہ علی صدرہ“ بنا دیا، لہذا اس

۱۵ رواہ احمد بن طریق عبداللہ بن الولید عن سفیان عن عاصم و احمد والنسائی من طریق زائدہ عن عاصم و ابوداؤد و ابن ماجہ من طریق بشر بن الفضل عن عاصم، و ابن ماجہ من طریق عبداللہ بن ادريس و احمد بن طریق عبدالواحد زہیر بن معاویہ و شعبہ عن عاصم کلہم بغیر ھذہ الزیادۃ (ملخصاً من آثار السنن، ص ۶۵)

۱۶ فاخرجه من طریق سلام بن سلیم عن عاصم (ص ۱۳، حدیث ۱۰۳)

۱۷ فاخرجه من طریق شعبہ عن سلمۃ بن کھیل حجر بن العباس عن علقمہ عن وائل (موارد الظمان ص ۱۲۴ رقم الحديث ۲۲۴)

۱۸ کما نقل البیہقی فی الزوائد، ج ۲ ص ۱۳۵ باب صفة الصلوۃ والتکبیر فیہا ۱۲

روایت سے بھی استدلال درست نہیں،

شافعیہ کا ایک اور استدلال سنن بیہقی میں حضرت علیؑ کے ایک اثر سے ہے، کہ انھوں نے آیت قرآنی فصل لربک وانحر کی تفسیر کرتے ہوئے فرمایا: ”وضع یدہ الیمنی علی وسط یدہ الیسری ثم وضعها علی صدرہ“ (بیہقی ج ۲ ص ۲۰) لیکن علامہ ماردیسیؒ نے الجوہر النقی میں ثابت کیا ہے کہ اس روایت کی سند اور متن دونوں میں اضطراب ہے، امام بیہقیؒ نے آیت کی یہی تفسیر حضرت ابن عباسؓ سے بھی نقل کی ہے، لیکن اس کی سند میں ریح بن المسیب ہیں، جن کے بارے میں ابن حبانؒ کا قول ہے: ”یروی الموضوعات لا تحل الروایۃ عنہ“ (الجوہر النقی ۲: ۳۰)، اور علامہ ساعاتیؒ مسند احمدؒ کی ترویج کی شرح میں لکھتے ہیں: ”نسبہ ہذا للتفسیر الی علیؑ وابن عباسؓ لا تصح کما قال ابن کثیرؒ والصحیح نحر البدن“ (الفتح الربانی، ص ۱۷۲، ج ۳)

دلائل احناف | حنفیہ کی طرف سے سب سے پہلی دلیل حضرت وائل کی مصنف ابن ابی شیبہ والی روایت ہے: ”قال رأیت النبی صلی اللہ علیہ وسلم یضع یمینہ علی شمالہ فی الصلوۃ تحت السرة“

لیکن احقر کی نظر میں اس روایت سے استدلال کمزور ہے، اول تو اس لئے کہ اس روایت میں ”تحت السرة“ کے الفاظ مصنف ابن ابی شیبہ کے مطبوعہ نسخوں میں نہیں ملے، اگرچہ علامہ نیمویؒ نے آثار السنن میں ”مصنف“ کے متعدد نسخوں کا حوالہ دیا ہے، کہ ان میں یہ زیادتی مذکور ہے، تب بھی اس زیادتی کا بعض نسخوں میں ہونا اور بعض میں نہ ہونا اس کو مشکوک ضرور بنا دیتا ہے، نیز حضرت وائل بن حجرؒ کی روایت مضطرب المتن ہے، کیونکہ بعض میں ”علی صدرہ“ بعض میں... ”عند صدرہ“ اور بعض میں ”تحت السرة“ کے الفاظ مردی ہیں، اور اس شدید اضطراب

لہ کافی آثار السنن (ص ۶۹) باب فی وضع الیدین تحت السرة، ۱۲

لہ (ج ۱ ص ۳۹۰) کتاب السلوات وضع الیمین علی الشمال فی الصلوۃ (طبع حیدرآباد، ہند)

لہ کافی آثار السنن (ص ۶۲) باب فی وضع الیدین علی الصدر (نقلاً عن صحیح ابن خزمہ، لکن قال الیمویؒ فی

استادہ نظر و زیادة ”علی صدرہ“ غیر محفوظہ“ مرتب عفی عنہ

لہ قال الیمویؒ، اخرج ابن خزمہ فی ہذا الحدیث ”علی صدرہ“ والبرار ”عند صدرہ“ (آثار السنن، ص ۶۵،

طبع المکتبۃ الامدادیۃ، ملتان) مرتب عفی عنہ

لہ کافی اکثر نسخ مصنف ابن ابی شیبہ قالہ الیمویؒ، انظر آثار السنن (ص ۶۹) باب فی وضع الیدین (ص ۶۱) مرتب عفی عنہ

کی صورت میں کسی کو بھی اس سے استدلال نہ کرنا چاہئے،

حنفیہ کا دوسرا استدلال سنن ابی داؤد کے بعض نسخوں میں حضرت علیؓ کے اثر سے ہے؛
 "آن من السنة وضع الكف على الكف في الصلوة تحت السرّة" بہ روایت ابو داؤد کے
 ابن الاعرابی والے نسخے میں موجود ہے، کما فی بذل المجہود، نیز مسند احمد (ص ۱۱ ج ۱) اور بیہقی
 (ص ۳۱ ج ۲) میں بھی مروی ہے، اور اصول حدیث میں یہ بات طے شدہ ہے کہ جب کوئی صحابی
 کسی عمل کو سنت کہے تو وہ حدیث مرفوعہ کے حکم میں ہوتی ہے، اگرچہ اس روایت کا مدار عبدالرحمن
 ابن اسحق پر ہے، جو ضعیف ہے، لیکن چونکہ اس کی تائید صحابہ کرامؓ و تابعینؓ کے آثار سے ہو رہی
 ہے، اس لئے اس سے استدلال صحیح اور درست ہے، چنانچہ حضرت ابو مجلزؒ، حضرت انسؓ،
 حضرت ابو ہریرہؓ وغیرہم کے آثار "الجوہر النقی" اور مصنف ابن ابی شیبہؒ وغیرہ میں دیکھے جاسکتے ہیں
 یہ تمام آثار حنفیہ کی تائید کرتے ہیں،

شیخ ابن ہمام فتح القدر میں فرماتے ہیں کہ روایات کے تعارض کے وقت ہم نے قیاس
 کی طرف رجوع کیا تو وہ حنفیہ کی تائید کرتا ہے، کیونکہ ناف پر ہاتھ باندھنا تعظیم کے زیادہ لائق
 ہے، البتہ عورتوں کے لئے سینہ پر ہاتھ باندھنے کو اس لئے ترجیح دی گئی کہ اس میں ستر زیادہ ہے،
 واللہ اعلم،

۱۔ کما نقل البیہقی فی معارف السنن (ج ۲ ص ۲۲۱ و ۲۲۲)

۲۔ روایت انریہ ابن ابی شیبہ فی مسنف (ج ۱ ص ۳۹) وضع الیمن علی الشمال، بہذہ الالفاظ عن علیؓ قال
 "من سنہ الصلوۃ وضع الایدی علی الایدی تحت السرّ" ۱۲ مرتب عافاہ اللہ

۳۔ عن ابی ہریرۃ قال "وضع الکف علی الکف فی الصلوۃ تحت السرّة" وعن انس قال "ثلاث من اخلاق النبوۃ تعجل
 الافطار وتاخير السجود وضع الید الیمنی علی الیسری فی الصلوۃ تحت السرّة" ۱۲ ملخصاً من الجوہر النقی علی السنن
 البیہقی (ج ۲ ص ۲۱ و ۳۲) باب وضع الیدین علی السدیر فی الصلوۃ ۱۲ رشید اشرف عفا اللہ عنہ

۴۔ حدیث ابن زبیر بن ہارون قال اخبرنا الحجاج بن حنّان قال سمعت ابا مجلز او سألته قال قلت کیف یصنع قال یضع
 باطن کف یمینہ علی ظاہر کف شمالہ ویجعلہما اسفل من السرّة" وعن ابراہیم قال یضع یمینہ علی شمالہ فی الصلوۃ تحت
 السرّة" انظر مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۱ ص ۳۹ و ۴۰) وضع الیمن علی الشمال ۱۲ مرتب عفی عنہ

باب ماجاء فی التکبیر عند الرکوع والسجود ؛

”کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یکبّر فی کل خفض و رفع“ یہ تغلیب پر محمول ہے، کیونکہ رفع من الرکوع کے وقت بالثفاق تکبیر کے بجائے تمحید مسنون ہے، اور اب اس بات پر اجماع منعقد ہو چکا ہے کہ اس ایک موقع کے علاوہ ہر خفض و رفع کے وقت تکبیر کہی جائے گی، البتہ شروع میں اس بارے میں کچھ اختلاف تھا، چنانچہ بعض حضرات رکوع میں جاتے وقت تکبیر کو مشروع نہیں کہتے تھے، امام ترمذیؒ نے یہ باب انہی کی تردید کے لئے قائم کیا ہے، ان حضرات کا خیال یہ تھا کہ حضرت عثمانؓ حضرت معاویہؓ، زیاد بن ابی سفیانؓ اور دوسرے بنو امیہ عند الخفض تکبیر نہیں کہتے تھے، لیکن حضرت شاہ صاحبؒ نے اس کی وجہ یہ بیان فرمائی کہ درحقیقت حضرت عثمانؓ خفض کے وقت تکبیر بہت آہستہ کہتے تھے، جس سے بعض لوگوں نے یہ سمجھا کہ وہ بالکل تکبیر نہیں کہتے، اور حضرت معاویہؓ نے اسی کے مطابق ان کی اقتدار کی، اور زیاد نے حضرت معاویہؓ کی، لیکن بعد میں احادیث کثیرہ اور اکثر صحابہ کرام کے تعامل کی بنا پر اس پر اجماع منعقد ہو گیا، کہ عند الخفض بھی تکبیر کہی جائے گی،

باب رفع الیدین عند الركوع

رفع یدین عند التحریم سب کے نزدیک متفق علیہ ہے کہ وہ مشروع ہے، صرف شیعوں کا فرقہ زیدیہ اس کا قائل نہیں، اسی طرح رفع الیدین عند السجود عند الرفع منہ باتفاق متروک ہے، البتہ رفع یدین عند الركوع وعند الرفع منہ میں اختلاف ہے، شافعیہ وحنابلہ ان دونوں مواقع پر بھی رفع کے قائل ہیں، محدثین کی ایک بڑی جماعت بھی ان کے مسلک کی حامی ہے، جبکہ امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کا مسلک ترک رفع کا ہے، اگرچہ امام مالکؒ ایک روایت شافعیہ کے مطابق ہے، لیکن خود امام شافعیؒ نے امام مالکؒ کا مسلک ترک رفع نقل کیا ہے، اور امام مالکؒ کے شاگرد ابن القاسم بھی یہی نقل کرتے ہیں، نیز ابن رشدؒ مالکی نے ”بدایۃ المجتہد“ میں اسی کو امام مالکؒ کا قول مختار قرار دیا ہے، چنانچہ مالکیہ کے ہاں مفتی بہ قول ترک رفع ہی کا ہے،

یہاں یہ واضح ہے کہ ائمہ اربعہ کے درمیان یہ اختلاف محض افضلیت اور عدم افضلیت کا ہے نہ کہ جواز اور عدم جواز کا، چنانچہ دونوں طریقے فریقین کے نزدیک بلا کراہت جائز ہیں، البتہ محدثین میں سے امام اوزاعیؒ، امام حمیدیؒ اور امام ابن حزمیہ رفع یدین کو واجب کہتے تھے، (ذکرہ الحافظ فی فتح الباری ج ۲ ص ۴۲)، لیکن جب اس مسئلہ پر مناظروں کا بازار گرم ہوا، طویل بحثیں چلیں، اور فریقین کی طرف سے غلو اور شدت اختیار کی گئی، تو بعض شافعیہ نے بھی ترک رفع پر فساد کا حکم دیدیا، اور حنفیہ میں سے صاحب ”منیۃ المصلیٰ“ نے رفع یدین کو مکروہ لکھ دیا، لیکن حقیقت وہی ہے جو ہم نے بیان کی، کہ نہ شافعیہ کے مذہب میں ترک رفع مفسد صلوٰۃ ہو نہ حنفیہ کے ہاں رفع مکروہ ہے،

جہاں تک روایات کا تعلق ہے حقیقت یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے رفع یدین اور ترک رفع دونوں ثابت ہیں،

حضرت شاہ صاحبؒ نے ”رفع الیدین“ کے مسئلہ پر ایک مستقل رسالہ ”نیل العسر قدین فی رفع الیدین“ کے نام سے لکھا ہے، اس میں وہ تحریر فرماتے ہیں کہ رفع یدین کی احادیث معنی متواتر ہیں، جبکہ ترک رفع کی احادیث عملاً متواتر ہیں، یعنی ترک رفع پر تواتر بالتعامل پایا جاتا ہے،

اس کی دلیل یہ ہے کہ عالم اسلام کے دو بڑے مراکز یعنی مدینہ طیبہ اور کوفہ تقریباً بلا استثناء ترک رفع پر عامل رہے ہیں،

مدینہ طیبہ کے ترک رفع پر تعامل کی دلیل یہ ہے کہ علامہ ابن رشدؒ نے "براۃ المجتہد" میں لکھا ہے کہ امام مالکؒ نے ترک رفع یدین کا مسلک تعامل اہل مدینہ کو دیکھ کر اختیار کیا ہے اور اہل کوفہ کے تعامل کی دلیل یہ ہے کہ محمد بن نصر مروزی شافعی تحریر فرماتے ہیں کہ "ما اجمع مصر من الامصار علی ترک رفع الیدین ما اجمع علیہ اهل الکوفۃ" اور کوفہ کی علمی حیثیت کا بیان مقدمہ میں آچکا ہے، اس لئے جب عالم اسلام کے یہ دو عظیم مرکز ترک رفع پر کاربند تھے تو اس سے تو اثر بال تعامل ثابت ہو گیا،

امام شافعیؒ نے اہل مکہ کے تعامل کا اعتبار کیا ہے، اس بارے میں حضرت شاہ صاحبؒ نے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ یہ عمل حضرت عبداللہ بن الزبیرؓ کے عہد خلافت سے شروع ہوا، کیونکہ وہ رفع یدین کے قائل تھے، اور ان کی وجہ سے تمام اہل مکہ میں رفع یدین رواج پا گیا،

جہاں تک رفع یدین کے ثبوت کا تعلق ہے حنفیہ اس کے منکر نہیں، البتہ جو حضرات یہ کہتے ہیں کہ ترک رفع احادیث سے ثابت نہیں دلائل کے ساتھ اس کی تردید ضرور کرتے ہیں،۔۔۔۔۔ لیکن اس کے ساتھ ہی حنفیہ یہ بات بھی مانتے ہیں کہ اسناد کے لحاظ سے ان احادیث کی تعداد زیادہ ہے جن میں رفع یدین کی تصریح پائی جاتی ہے، جبکہ ان کے مقابلہ میں ترک رفع کی تصریح کرنے والی روایات عدداً کم ہیں،

لیکن اس مقام پر حضرت شاہ صاحبؒ "نیل الفرقین" میں فرماتے ہیں کہ "یہاں یہ بات نہیں بھولنی چاہئے کہ قائلین عدم رفع کا مسلک عدمی ہے، اور اس لحاظ سے وہ روایات بھی ان کی دلیل ہیں جو صفتِ صلوٰۃ کو بیان کرتی ہیں، لیکن رفع اور ترک رفع سے ساکت ہیں، اس لئے کہ اگر رفع یدین ہوا، ہوتا تو صفتِ صلوٰۃ کو بیان کرتے وقت احادیث ان کے ذکر سے ساکت ہوتیں" اگر حضرت شاہ صاحبؒ کی اس تحقیق کو لیا جائے تو قائلین عدم رفع کی مؤید روایات کی تعداد احادیثِ رفع سے بھی زیادہ ہو جاتی ہے،

حنفیہ چونکہ رفع یدین کو ثابت مانتے ہیں، اس لئے وہ رفع یدین کی روایات پر کوئی جرح نہیں کرتے، لہذا رفع یدین کے مسئلہ پر ہماری آئندہ گفتگو کا منشاء یہ ثابت کرنا نہیں کہ رفع یدین ناجائز ہے، یا احادیث سے ثابت نہیں، بلکہ ہمارا منشاء محض یہ ثابت کرنا ہے کہ ترک رفع بھی احادیث

سے ثابت ہوا اور یہی طریقہ راجح اور افضل ہے،

امام بخاریؒ نے ”جزء رفع الیدین“ میں یہ دعویٰ کیا ہے کہ ترک رفع پر کوئی حدیث مسنداً ثابت نہیں، لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ امام بخاریؒ کا تسامح ہے، چنانچہ بہت سے کبار محدثین نے اُن کی تردید فرمائی ہے، واقعہ یہ ہے کہ ترک رفع کے ثبوت پر متعدد صحیح روایات موجود ہیں، چنانچہ یہاں سب سے پہلے ہم انہی کو ذکر کرتے ہیں،

حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت | سب سے پہلی روایت حضرت ابن مسعودؓ سے مروی ہے جسے اکثر اصحاب سنن نے روایت کیا ہے:

”عن علقمۃ قال قال عبد اللہ بن مسعودؓ الا اصلی بکم صلوٰۃ رسول اللہ صلی علیہ وسلم فصلتی فلم یرفع یدہ الا فی اول مرۃ“ یہ حدیث حنفیہ کے مسلک پر صریح بھی ہے اور صحیح بھی، لیکن اس پر مخالفین کی طرف سے متعدد اعتراضات کئے گئے ہیں!

① امام ترمذیؒ نے اسی باب میں عبداللہ بن المبارک کا قول نقل کیا ہے، ”قد ثبت حدیث من یرفع و ذکر حدیث الزہری عن سالم عن ابیہ ولم یثبت حدیث ابن مسعود ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لم یرفع الا فی اول مرۃ۔“

اس کا جواب یہ ہے کہ درحقیقت ترک رفع کے سلسلہ میں حضرت ابن مسعودؓ سے دو حدیثیں مروی ہیں، ایک کے الفاظ یہ ہیں: ”ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لم یرفع الا فی اول مرۃ“ اور دوسری کے الفاظ یہ ہیں: ”الا اصلی بکم صلوٰۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فصلتی فلم یرفع یدہ الا فی اول مرۃ“ (کما ذکر) حضرت عبداللہ بن المبارک کا قول پہلی روایت کے بارے میں ہے کہ وہ ثابت نہیں نہ کہ دوسری روایت کے بارے میں جس کی واضح دلیل یہ ہے کہ سنن نسائی میں یہی حدیث خود حضرت عبداللہ بن المبارک سے اس طرح مروی ہے: ”أخبرنا

۱۔ نفع للترمذی ج ۱ ص ۵۸ باب رفع الیدین عند الركوع، وانظر سنن النسائی (ج ۱ ص ۱۶۱) کتاب الامامۃ باب الرخصة فی ترک ذلک (الرفع عند الركوع) و سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۰۹) باب من لم يذكر الرفع عند الركوع، مرتب تجاؤز اللہ عن ذنوبہ

۲۔ انظر سنن النسائی (ج ۱ ص ۱۶۱) باب رفع الیدین عند الركوع ۱۲ مرتب عن عن

۳۔ تعلیقات آثار السنن (ص ۱۰۱) باب ترک رفع الیدین فی غیر الافتتاح ۱۲

۴۔ (ج ۱ ص ۵۸) باب ترک ذلک (ای الرفع للركوع) ۱۲ مرتب عافا اللہ،

سويد بن نصر حدیثاً عن عبد اللہ بن المبارک عن سفیان عن عاصم بن کلیب عن عبد الرحمن بن الاسود عن علقمة عن عبد اللہ قال: الا اخبرکم بصلوة رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال فقام فرفع یدیه اول مرة ثم لم یعد، ثابت ہوا کہ عبد اللہ ابن المبارک کا قول پہلی روایت سے متعلق ہے، نہ کہ دوسری سے، لہذا ان کے قول کو دوسری روایت پر چسپاں کرنا درست نہیں، یہی وجہ ہے کہ امام ترمذی نے بھی عبد اللہ بن المبارک کا یہ قول نقل کرنے کے بعد مستقل سند سے ”الا اصلی بکم“ والی روایت نقل کی ہے، اور آگے فرمایا ہے: ”وفی الباب عن البراء بن عازب“ قال ابو عیسیٰ: حدیث ابن مسعود حدیث حسن وہ یقول غیر واحد من اهل العلم من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم و التابعین وهو قول سفیان و اهل الکوفة، اس سے معلوم ہوا کہ حضرت ابن مسعود کی حدیث خود امام ترمذی کی نظر میں قابل استدلال ہے بلکہ جامع ترمذی کے عبد اللہ بن سالم بصری والے نسخہ میں (جو پیر جھنڈ و سندھ کے کتب خانہ میں موجود ہے) عبد اللہ بن المبارک کے قول پر باب ختم ہو گیا ہے، اور اس کے بعد ایک اور باب قائم کیا گیا ہے: ”باب من لم یرفع یدیه الا فی اول مرة“ اور اس میں حضرت عبد اللہ بن مسعود کی ”الا اصلی بکم“ والی حدیث نقل کی گئی ہے، وهو الموافق لعادته فی السائل الخلافیۃ بین الحجازیین والعراقیین بافراد الباب لكل منهم“ حکاہ الشیخ البیہقی فی معارف السنن، اس سے صاف واضح

لہجہ ۲ س ۱۲۸۳) حضرت مولانا بنوری نور اللہ مرقدہ کے قول کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ امام ترمذی کی عادت یہ ہے کہ وہ ہر باب کے تحت ایک دو حدیثیں ذکر کرنے کے بعد ”وفی الباب عن فلان وفلان“ فرما کر اس باب کے متعلق دوسری احادیث کی طرف بھی اشارہ کرتے ہیں اور متعلقہ احادیث کی طرف اشارہ کرنے میں ان کا صلیح یہ ہے کہ ہر باب کے تحت صرف ایک مرتبہ ہی ”وفی الباب“ کا عنوان لاتے ہیں، لیکن باب ”فع الیدین عند الركوع“ کے تحت امام ترمذی نے دو مرتبہ ”وفی الباب“ ذکر کیا ہے، ایک حضرت ابن عمر کی رفع یدین والی روایت کے بعد اور اس کے تحت تمام رفع یدین والی ہی روایات کا حوالہ ہے، اور ”وفی الباب“ کا دوسرا عنوان حضرت ابن مسعود کی ”ترک رفع یدین“ والی حدیث کے بعد ہے، اور اس کے تحت حضرت براء بن عازب کی روایت کا حوالہ ہے جو ”ترک رفع یدین“ سے متعلق ہے، اس سے یہی بات سمجھ میں آتی ہے کہ درحقیقت عبد اللہ بن المبارک کے قول پر ”باب فع الیدین عند الركوع“ ختم ہو گیا، اور پہلا ”وفی الباب“ اسی سے متعلق تھا، اور اس کے بعد دوسرا ”باب لم یرفع یدیه الا فی اول مرة“ تھا، جس کے لئے ”وفی الباب عن البراء بن عازب“ فرمایا گیا، واللہ اعلم، مرتب تجاود اللہ عن ذنبہ الجلی والحق،

ہے کہ عبداللہ بن المبارک کا مذکورہ قول دوسری روایت کے بارے میں نہیں ہے،
 (۳) دوسرا اعتراض اس حدیث پر یہ کیا جاتا ہے کہ اس حدیث کا مدار عاصم بن کلیب پر ہی
 اور یہ اُن کا تفرد ہے،

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو عاصم بن کلیب مسلم کے رواد میں سے ہیں، اور ثقہ ہیں،
 لہذا ان کا تفرد مضر نہیں، دوسرے امام ابو حنیفہؒ نے ان کی متابعت کی ہے، چنانچہ مسند امام اعظمؒ
 میں یہ حدیث حماد عن ابراہیم عن الاسود کے طریق سے مروی ہے، اور یہ سلسلۃ الذہب ہی،
 (۴) تیسرا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ اس حدیث کو عاصم بن کلیب سے روایت کرنے میں
 سفیان اور ان سے روایت کرنے میں دکیح متفرد ہیں،

اس کا جواب یہ ہے کہ اگر سفیان اور دکیح جیسے ائمہ حدیث کے تفردات کو بھی رد کیا جانے
 لگے تو دنیا میں کس کا تفرد قابل قبول ہو سکتا ہے؟ نیز امام ابو حنیفہؒ کے طریق میں نہ سفیان ہیں
 نہ دکیح، نیز سفیان سے روایت کرنے میں دکیح کے متفرد ہونے کا تو سوال ہی پیدا نہیں ہوتا
 اس لئے کہ اُن کے بہت سے متابعات موجود ہیں، چنانچہ نسائی میں عبداللہ بن المبارک اور
 اور ابوداؤد میں معاویہ، خالد بن عمرو اور ابو حذیفہ وغیرہ نے دکیح کی متابعت کی ہے،

(۵) چوتھا اعتراض یہ کیا گیا ہے کہ عبدالرحمن بن الاسود کا سماع علقمہ سے نہیں ہے،
 اس کا جواب یہ ہے کہ عبدالرحمن بن الاسود ابراہیم نخعی کے معاصر ہیں، اور ابراہیم نخعی کا
 سماع علقمہ سے ثابت ہے، لہذا عبدالرحمن بن الاسود بھی علقمہ کے معاصر ہوئے، اور امام مسلمؒ
 کے نزدیک حدیث کی صحت کے لئے نفس معاصرت کافی ہے، لہذا یہ حدیث صحیح علی شرط مسلم
 ہے، علاوہ ازیں امام ابو حنیفہؒ نے یہ حدیث عبدالرحمن بن الاسود کے بجائے ابراہیم نخعی سے
 روایت کی ہے، اور علقمہ سے ان کا سماع مشبہ سے بالاتر ہے،

(۶) پانچواں اعتراض امام بخاریؒ نے ”جز رفع الیدین“ میں کیا ہے اور وہ یہ کہ یہ حدیث
 معلول ہے، اور معلول ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس روایت میں ”ثم لم یعد“ کی زیادتی عام بن
 کلیب

۱۵ جامع المسانید (ج ۱ ص ۳۵۵) الباب الخامس فی الصلوة، الفصل الثالث ۱۲ مرتب عفی عنہ

۱۶ ج ۱ ص ۱۵۸ باب ترک ذلک (امی الرفع للرفع ۱۲)

۱۷ ج ۱ ص ۱۰۹، باب من لم یذکر الرفع عند الرکوع ۱۲

کے شاگردوں میں سے صرف سفیان ثوری نقل کرتے ہیں (کمانی ردایہ النسائی) اور عام بن کلیب کے ایک دوسرے شاگرد عبداللہ بن ادریس کی کتاب میں یہ زیادتی موجود نہیں،

اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ اگر یہ زیادتی ثابت نہ ہو تب بھی حنفیہ کے لئے مضرت نہیں، کیونکہ ان کا استدلال اس کے بغیر بھی پورا ہو سکتا ہے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ زیادتی ثابت ہے، اس لئے کہ یہ سفیان ثوری کی زیادتی ہے اور سفیان عبداللہ بن ادریس کے مقابلہ میں احفظ ہیں، ویا للعجب سفیان اذا روى لهم الجهم بآمين كان احفظ الناس ثم اذا روى ترك الرفع صادر النسي الناس؟

⑤ آخر میں ابو بکر بن اسحق شافعیؒ نے بطور اعتراض یہ کہا ہے کہ جس طرح حضرت ابن مسعودؓ کو تطبیق فی الركوع کے نسخ کا علم نہ ہوا تھا اسی طرح رفع یدین کے مسئلہ میں بھی وہ لاعلم رہے یا ان سے سہو ہو گیا،

لیکن اس گستاخانہ اعتراض کی لغویت اتنی ظاہر ہے کہ جواب دینے کی ضرورت نہیں، اس لئے کہ حضرت ابن مسعودؓ کی طرف عدم علم کی نسبت خود معترض کے وقار کو مجروح کرتی ہے، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ ظاہر ہے کہ ”افقه الصحابة“ اور ”جبر الامم“ ہیں، اور ساہل سال تک آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھاڑ پھٹتے رہے جبکہ حضرت ابن عمرؓ بچوں کی صف میں کھڑے ہوتے تھے، لہذا حضرت ابن مسعودؓ کی طرف عدم علم اور سہو کی نسبت تحکم محض کے سوا کچھ نہیں،

لہذا صحیح یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی حدیث پر عائد کئے جانے والے تمام اعتراضات غلط ہیں، یہی وجہ ہے کہ اس حدیث کو بہت سے محدثین نے صحیح یا حسن قرار دیا ہے، جن میں امام ترمذیؒ، علامہ ابن عبدالبرؒ، علامہ ابن حزمؒ اور حافظ ابن حجرؒ وغیرہ بھی داخل ہیں، لہذا اس حدیث کے قابل استدلال ہونے میں کوئی شبہ نہیں،

حضرت برابر بن عازبؓ کی روایت | حنفیہ کی دوسری دلیل حضرت برابر بن عازبؓ کی روایت ہے: ”ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان اذا افتتح الصلوة رفع یدیه الى قريب من اذنيه ثم لا يعود“

۱۰۹ باب من لم يذكر الرفع عند الركوع واخرجه الطحاوی فی شرح معانی الآثار (ص ۱۱۱)

باب التکبیر للركوع والتکبیر للسجود والرفع من الركوع بل مع ذلك رفع ام لا؟ وايضا اخرجه ابن ابی شیبہ فی مصنفہ (ص ۱۲۱)

تحت باب من كان يرفع يديه في اول تكبيرة ثم لا يعود ۱۲ مرتب عفی عنه

اس حدیث کی سند پر بھی متعدد اعتراضات کئے گئے ہیں؛

۱۔ ایک یہ کہ امام ابو داؤد نے اسے ضعیف قرار دیا ہے، چنانچہ فرماتے ہیں: "قال ابو داؤد هذا الحديث ليس بصحيح"

اس کا جواب یہ ہے کہ امام ابو داؤد نے یہ حدیث تین طرق سے ذکر کی ہے جن میں سے تیسرے طریق میں ایک راوی محمد بن عبد الرحمن بن ابی لیلیٰ ہیں جو ضعیف ہیں، امام ابو داؤد نے "هذا الحديث ليس بصحيح" کہہ کر اسی طریق کی تضعیف کی ہے، جبکہ شروع کے دو طرق کی سند پر انہوں نے کوئی کلام نہیں کیا بلکہ سکوت کیا ہے۔

۲۔ دوسرا اعتراض یہ کیا گیا ہے کہ اس حدیث کے آخر میں "ثم لا يعود" کی زیادتی صرف شریک کا تفرہ ہے، چنانچہ امام ابو داؤد لکھتے ہیں "روى هذا الحديث هشيم بن خالد وابن ادريس عن يزيد ولم يذكر "ثم لا يعود"

اس کا جواب یہ ہے کہ شریک اس زیادتی کی روایت میں متفرد نہیں، بلکہ ان کے بہت سے متابعات موجود ہیں، حضرت شاہ صاحب نے "نیل الفرقین فی رفع الیدین" میں فرمایا کہ حافظ مار دینی نے "الجوہر النقی" میں نقل کیا ہے کہ "کامل بن عدی" میں ہشیم اور اسرائیل بن یونس نے بھی زیادتی ذکر کی ہے، نیز دارقطنی اور معجم طبرانی اوسط میں حمزۃ الزیات نے شریک کی متابعت کی ہے، اور خود سنن ابی داؤد میں یہی روایت "لا يعود" کی زیادتی کے ساتھ شریک کے علاوہ سفیان کے طریق سے بھی مروی ہے، لہذا شریک کے تفرہ کا اعتراض بے بنیاد ہے،

۳۔ تیسرا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ سفیان بن عیینہ کا قول ہے کہ "یزید بن ابی زیاد جب تک مکہ مکرمہ میں تھے اُس وقت تک حضرت برابر بن عازب کی یہ روایت "ثم لا يعود" کی زیادتی کے بغیر روایت کرتے تھے، پھر جب وہ کوفہ آئے تو وہاں انھوں نے یہ جملہ روایت کرنا شروع کر دیا امام بیہقی نے اس اضافہ کے بارے میں سفیان بن عیینہ کا یہ قول نقل کیا ہے "اظن ان اهل الكوفة لقنوه قتلن" گویا اہل کوفہ نے اس تلقین کے ذریعہ انھیں اس زیادتی کے روایت کرنے پر مجبور کر دیا تھا، اسی اعتراض کی طرف امام ابو داؤد نے ان الفاظ میں اشارہ کیا ہے "حد ثنا عبد الله بن محمد الزهري ناسفیان عن يزيد نحو حديث شريك لم يقتل"

”ثم لا يعود“ قال سفیان قال لنا بالكوفة بعد ”ثم لا يعود“

حضرت شاہ صاحبؒ نے ٹیل العسقر دین میں اس اعتراض کا مفصل جواب دیا ہے وہ فرماتے ہیں کہ سفیان بن عیینہ کی طرف اس قول کی نسبت درست نہیں ہے، اول تو اس لئے کہ امام بیہقیؒ نے سفیان بن عیینہ کا یہ قول محمد بن حسین البرہماری اور ابراہیم الرادی کے واسطے سے نقل کیا ہے اور یہ دونوں راوی انتہائی ضعیف ہیں، برہماری کے بارے میں حافظ ذہبیؒ نے برقانی کا قول نقل کیا ہے کہ وہ کذاب ہے اور رادی کے بارے میں خود حافظ ذہبیؒ نے میزان الاعتدال میں لکھا ہے کہ وہ سفیان بن عیینہ کی طرف ایسے اقوال منسوب کرتا تھا جو انھوں نے نہیں کہے، لہذا یہ روایت چننا قابل اعتبار نہیں،

اس کے علاوہ تاریخی اعتبار سے بھی یہ بات بالکل غلط ہے، کیونکہ اگر سفیان بن عیینہ کے اس قول کو درست مان لیا جائے تو اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ یزید بن ابی زیاد پہلے مکہ مکرمہ میں مقیم تھے، اور بعد میں کوفہ آئے، حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ یزید بن ابی زیاد کی ولادت ہی کوفہ میں ہوئی تھی، اور وہ ساری عمر کوفہ ہی میں ہی رہے، لہذا اہل کوفہ کی تلقین سے روایت کی جائے کہ کوئی مطلب ہی نہیں، مزید یہ کہ یزید ابن ابی زیاد کی وفات سلسلہ میں ہوئی، اور سفیان کی ولادت سلسلہ میں گویا یزید بن ابی زیاد کی وفات کے وقت سفیان بن عیینہ کی عمر انتیس تین کے لگ بھگ تھی، اور خود سفیان بن عیینہ بھی کوئی ہیں، اور ان کے بارے میں یہ بات طے شدہ ہے کہ وہ مکہ مکرمہ سلسلہ میں گئے ہیں، معلوم ہوا کہ سفیان جب مکہ گئے ہیں اس وقت یزید بن ابی زیاد کی وفات کو تقریباً تیس سال گزر چکے تھے، پھر یہ کیسے ممکن ہے کہ سفیان بن عیینہ یہ حدیث یزید بن ابی زیاد سے مکہ میں بھی سن لیں، اور اس کے بعد کوفہ میں بھی؟ لہذا سفیان کی طرف اس مقولہ کی نسبت درست نہیں،

لیکن اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ امام ابو داؤدؒ بھی سفیان کے قول سے واقعہ معلوم ہوتے ہیں، اس لئے کہ وہ سفیان کے طریق سے روایت نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں، ”قال سفیان قال لنا فی الکوفة بعد“ ثم لا يعود“ (کما ذکرنا فی ما سبق) اس سے معلوم ہوتا ہے کہ سفیان کا مقولہ ثابت ہے،

اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں پر امام ابو داؤدؒ نے جو مقولہ نقل کیا ہے اس میں تلقین کی کوئی صراحت نہیں، بلکہ یہ ممکن ہے کہ بیروٹی دونوں طرح مروی ہو اختصاراً یعنی ”لا يعود“ کی زیادتی کے بغیر اور تفصیلاً یعنی ”لا يعود“ کی زیادتی کے ساتھ، اور ایسا بکثرت ہوتا ہے کہ ایک راوی کسی

حدیث کو بعض اوقات مختصر روایت کرتا ہے اور بعض اوقات تفصیلاً، یہاں بھی صحیح یہ ہے کہ یزید بن ابی زیاد اسے دونوں طرح روایت کرتے ہیں، جیسا کہ سنن دارقطنی میں عدی بن ثابت اس کو دونوں طرح روایت کرتے ہیں، اور یہ اس طرح ہو سکتا ہے کہ یہ ممکن ہے کہ کسی حج کے موقع پر یہ دونوں حضرات اکٹھے ہو گئے ہوں، وہاں سفیان بن عیینہ نے یہ حدیث یزید بن ابی زیاد سے بغیر اس زیادتی کے سنی ہو اور پھر دوبارہ کوفہ میں "لا یعود" کی زیادتی کے ساتھ سنی ہو، "ولیس ذلک اضطراباً ولا تلقناً وإنما هو اختصار مرة وتفصیل اخرى"

حنفیہ کا تیسرا استدلال حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی حدیث سے ہے جسے طبرانی نے مرفوعاً اور

حضرت ابن عباسؓ کی روایت

ابن ابی شیبہ نے موقوفاً روایت کیا ہے، "عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم ترفع الایدی فی سبعة مواطن افتتاح الصلوة، واستقبال البيت والصفاء والمروة والموقفین وعند الحجر" (لفظہ للطبرانی) صاحب ہدایہ نے بھی اسی حدیث سے استدلال کیا ہے کہ ان سات مقامات میں تکبیر افتتاح کا تو ذکر ہے لیکن رکوع اور رفع من الركوع کا کوئی ذکر نہیں، حضرت شاہ صاحبؒ نے "نیل الشریقین" میں (ص ۱۱۹ پر) ثابت کیا ہے کہ یہ حدیث قابل استدلال ہے، اس حدیث پر دو اعتراض کئے گئے ہیں، پہلا اعتراض اس پر یہ کیا جاتا ہے کہ یہ الحکم عن المقسم کے طریق سے مروی ہے، اور محمد ثنین نے فرمایا ہے کہ حکم نے مقسم سے صرف چار حدیثیں سنی ہیں، اور یہ حدیث ان میں سے نہیں ہے،

حافظ زیلعیؒ اور بعض دوسرے حنفی محدثین نے اس کے جواب میں یہ ثابت کیا ہے کہ حکم نے مقسم سے ان چار احادیث کے علاوہ دوسری احادیث بھی سنی ہیں، اور محمد ثنین کا یہ مقولہ استقراری ہے، چنانچہ امام احمدؒ نے ایسی احادیث کی تعداد پانچ بتلائی ہے، جبکہ امام ترمذیؒ نے

۱ (رج ۱ ص ۱۱۰، طبع مطبع الفاروقی دہلی) باب ذکر التکبیر رفع الیدین عند الافتتاح والركوع والرفع منه واختلاف الروایات ۱۲ مرتب

۲ مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۱۰۳) باب رفع الیدین فی الصلوة ۱۲

۳ مصنف ابن ابی شیبہ جلد اول، ص ۲۳۶ و ۲۳۷ من كان یرفع یدیه فی اول تکبیرة ثم لا یعود ۱۲

۴ وفی روایة لا ترفع الایدی الا فی سبعة مواطن حین لفتح الصلوة وحین یدخل المسجد الحرام الخ رواه الطبرانی فی الکبیر (کذا فی مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۱۰۲ و ۱۰۳) وکذا فی روایة مصنف بن ابی شیبہ ۱۲ مرتب عنی عنه

اپنی جامع میں متعدد ایسی احادیث نقل کی ہیں جو ان پانچوں کے علاوہ ہیں، اور حافظ زلیعیؒ نے نصب الرایہ (ج ۱ ص ۹۰) و ما بعدہا میں کچھ دوسری احادیث بھی شمار کرائی ہیں، اس سے معلوم ہے کہ ختم کا مقصد ہم سے سماع صرف انہی روایات میں منحصر نہیں، لہذا محض اس مستقراء کی بناء پر اس حدیث کو رد نہیں کیا جاسکتا۔

پھر اُس پر دوسرا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ یہ رفعاً و دقفاً مضطرب ہو، اس کا جواب یہ ہے کہ یہ اضطراب نہیں، بلکہ حدیث دونوں طرح مروی ہے، اور ایسا اکثر ہوتا ہے کہ ایک صحابی بعض اوقات کسی حدیث کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب کر دیتا ہے اور بعض اوقات نہیں کرتا، اور طبرانی نے مرفوع حدیث امام نسائیؒ کے طریق سے روایت کی ہے، اور ان کے بارے میں یہ بات معروف ہے کہ ”انہ لا یروی ساقطاً و لا عن ساقطٍ“ لہذا یہ حدیث قابل استدلال ہے،

حضرت عباد بن زبیر کی روایت | حافظ ابن حجرؒ نے ”الدرایۃ فی تخریج احادیث الہدیۃ“ میں حضرت عباد بن زبیر کی مرفوع روایت نقل

کی ہے: ”ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان اذا افتتح الصلوۃ رفع ید یہ فی اول الصلوۃ ثم لم یرفعہا فی شیء حتی یفرغ“ حافظ ابن حجرؒ نے اس حدیث کو نقل کرنے کے بعد لکھا ہے کہ ”لینظر فی اسنادہ“ حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ میں نے حافظ کے اس حکم کی تعمیل کی تو پتہ چلا کہ اس کے تمام رجال ثقہ ہیں، البتہ عباد بن زبیر تابعی ہیں، لہذا یہ حدیث مرسل ہے، اور مرسل ہمارے اور جہور کے نزدیک حجت ہے، لہذا محض اس کے مرسل ہونے کی بناء پر اس حدیث پر کوئی اعتراض نہیں کیا جاسکتا،

حضرت جابر بن سمرةؓ کی حدیث | بعض حنفیہ نے صحیح مسلم میں حضرت جابر بن سمرةؓ کی مرفوع حدیث سے استدلال کیا ہے، ”قال خرج

علینا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال مالی ادا کم رافعی ایدیکم کا تھا اذ ناب خیل شمس اسکنوا فی الصلوۃ“ یہ حدیث سنداً صحیح ہے، لیکن اس کے بارے میں حافظ ابن حجرؒ

۱۵ اخرجه البیہقی فی الخلائیات کما فی نصب الرایہ (ج ۱ ص ۲۰۲) و فی نسخۃ المطبع العلمی ص ۲۱۰ ۱۲

۱۶ (ج ۱ ص ۸۱) کتاب الصلوۃ باب الامر بالکون فی الصلوۃ والنہی عن الاشارة بالید رفعاً عند السلام ۱۲

نے تلخیص الجہیر میں امام بخاریؒ کا یہ قول نقل کیا ہے: "من احتج بحديث جابر بن سمرة عن علي بن ابي طالب عن ابي عبد الله عليه السلام في رفع اليدين عند الركوع فليس له حظ من العلم" اس لئے کہ یہ حدیث رفع الیدین عند السلام سے متعلق ہے نہ کہ عند الركوع سے، چنانچہ صحیح مسلم ہی میں اس روایت کا دوسرا طریق عبید اللہ بن القبطیہ سے مروی ہے، جس میں یہ تصریح ہے کہ یہ حدیث رفع الیدین عند السلام سے متعلق ہے، "عن عبید اللہ بن القبطیہ عن جابر بن سمرة قال كنا اذا صلينا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم قلنا التلام عليكم ورحمة الله، التلام عليكم ورحمة الله وشارببده الى الجانبين فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم علام تؤمرون بايديكم كانها اذ ناب خيل شمس انما يكفي احدكم ان يضع يده على فخذه ثم يسلم على اخيه من على يمينه وشماله" اس صراحت کے بعد حضرت جابر بن سمرة کی حدیث کو رفع الیدین عند الركوع کی مانعت پر محمول نہیں کیا جاسکتا،

حافظ زلیحیؒ نے "نصب الراية" میں امام بخاریؒ کے اس اعتراض کا جواب دینے کی کوشش کی ہے، اور فرمایا ہے کہ ابن القبطیہ کا طریق رفع الیدین عند السلام سے متعلق ہے اور باقی طرق ہر قسم کے رفع یدین سے، اور اس کی دلیل یہ ہے کہ جن طرق میں رفع الیدین عند السلام کی تصریح نہیں ہے ان میں "اسكنوا في الصلوة" کا جملہ مروی ہے، جبکہ ابن القبطیہ کے طریق میں یہ جملہ موجود نہیں، جو اس بات کی دلیل ہے کہ یہ حکم نماز کے کسی درمیانی رفع یدین سے متعلق ہے، رفع یدین عند السلام سے نہیں، کیونکہ سلام کے وقت جو عمل کیا جائے وہ خروج من الصلوة کا عمل ہے، اس کو "في الصلوة" نہیں کہا جاسکتا،

لیکن انصاف کی بات یہ ہو کہ اس حدیث سے حنفیہ کا استدلال مشتبہ اور کمزور ہے، کیونکہ ابن القبطیہ کی روایت میں سلام کے وقت کی جو تصریح موجود ہے اس کی موجودگی میں ظاہر اور قہراً یہی ہے کہ حضرت جابرؓ کی یہ حدیث رفع عند السلام ہی سے متعلق ہے، اور دونوں حدیثوں کو الگ الگ قرار دینا جب کہ دونوں کا راوی بھی ایک ہے اور متن بھی قریب قریب ہے، خالی نہیں، حقیقت یہی ہے کہ حدیث ایک ہی ہے، اور رفع عند السلام سے متعلق ہے، ابن القبطیہ کا طریق مفصل ہے، اور دوسرا طریق مختصر و مجمل، لہذا دوسرے طریق کو پہلے طریق پر ہی

۱۵ (ج ۱ ص ۲۳۱) باب صفة الصلوة، فصل فيما عارض ذلك راي رفع اليدين عند الركوع ۱۲

۱۶ (ج ۱ ص ۱۸۱) باب الامر بالسكوت في الصلوة والنهي عن الاشارة باليد ورفعا عند السلام ۱۲

محول کرنا چاہتے، شاید یہی وجہ ہے کہ حضرت شاہ صاحب تو اللہ مرقدہ نے اس حدیث کو حنفیہ کے دلائل میں ذکر نہیں کیا،

آثار صحابہ اور حنفیہ کا مسلک | احادیث مرفوعہ کے علاوہ حنفیہ کے مسلک کی تائید میں بے شمار آثار صحابہ و تابعین ملتے ہیں، چنانچہ طحاوی

میں حضرت اسودؓ سے مروی ہے: ”قال رأيت عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه يرفع يديه في أول تكبيرة ثم لا يعود“ طحاوی ہی میں حضرت علیؓ کا اثر بھی ہے: ”ان علياً رضي الله تعالى عنه كان يرفع يديه في أول تكبيرة من الصلوة ثم لا يرفع بعد“ اسی طرح حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا اثر ہے: ”عن ابراهيم قال كان عبد الله لا يرفع يديه في شيء من الصلوة إلا في الافتتاح“ نیز طحاوی ہی میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ جو رفع یدین کی حدیث کے راوی ہیں، اور جن کی روایت قائلین رفع کے نزدیک سب سے زیادہ مایہ ناز ہے ان کے بارے میں مروی ہے: ”حد ثنا ابن ابی داود وقال ثنا احمد بن يوسف قال ثنا ابو بكر بن عياش عن حصين عن مجاهد قال بصليت خلف ابن عمر فلم يكن يرفع يديه إلا في التكبيرة الاولى من الصلوة“

۱۰ شرح معانی الآثار، طبع المكتبة الرحيمية (ج ۱ ص ۱۱۱) باب التكبیر للركوع والتكبیر للسجود والرفع من الركوع بل مع ذلك رفع ام لا، وانظر مصنف ابن أبي شيبة (ج ۱ ص ۲۳) من كان يرفع يديه في أول تكبيرة ثم لا يعود ۱۲ مرتب عفی عنه ۱۱ (ج ۱ ص ۱۱۰) باب التكبیر للركوع والتكبیر للسجود والرفع من الركوع بل مع ذلك رفع ام لا، امام طحاوی حضرت علیؓ کے اس اثر کو ذکر کرنے کے بعد آگے چل کر فرماتے ہیں ”فان علياً لم يكن يري النبي صلى الله عليه وسلم يرفع ثم يترك ثم الرفع بعده الا وقد ثبت عنده نسخ الرفع فحديث علي اذا صح ففيه اكثر النجاة لقول من لا يري الرفع ۱۲ مرتب عافاه الله ۱۲ شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۱۱۱) باب التكبیر للركوع الخ وانظر المصنف لابن أبي شيبة (ج ۱ ص ۲۳۶) من كان يرفع يديه في أول تكبيرة ثم لا يعود، والمصنف لعبد الرزاق (ج ۲ ص ۱)، باب تكبيرة الافتتاح ورفع اليدين رقم الحديث ۲۵۳۳ و ۲۵۳۴، ۱۲ مرتب عفی عنه

۱۳ طحاوی (ج ۱ ص ۱۱۰) باب التكبیر للركوع والتكبیر للسجود الخ وانظر المصنف لابن أبي شيبة (ج ۱ ص ۲۳) من كان يرفع يديه في أول مرة ثم لا يعود ۱۲

اس پر بعض حضرات یہ اعتراض کرتے ہیں کہ ابو جبر بن عیاش آخر عمر میں مختلط ہو گئے تھے اس کا جواب یہ ہے کہ ابو جبر بن عیاش بخاری کے روادے سے ہیں اور آخر عمر میں بیشک مختلط ہو گئے تھے لیکن یہ حدیث آخر عمر کی نہیں کیونکہ اس کو ان سے روایت کرنے والے احمد بن یونس بنی بنیہوں نے ان سے اختلاط سے پہلے کی روایتیں لی ہیں۔

ایک اعتراض اس پر یہ بھی کیا جاتا ہے کہ اگرچہ مجاہد حضرت ابن عمرؓ کا عمل ترکا رفع اُتار کرتے ہیں، لیکن طاووسؒ نے مجاہد کے غلاف حضرت ابن عمرؓ کا عمل رفع الیدین عند الکوع وعند الرفع منہ بھی روایت کیا ہے جو ان کی روایت مرفوعہ کے مطابق ہے، لیکن اس کے جواب میں امام طحاویؒ نے دونوں میں یہ تطبیق دی ہے کہ حضرت ابن عمرؓ شروع میں اپنی روایت مرفوعہ کے مطابق عمل کرتے ہوں گے لیکن بعد میں جب انہیں افضلیت رفع یدین کے نسخ کا علم ہوا ہوگا تو انہوں نے رفع یدین چھوڑ دیا ہوگا۔ اس کے علاوہ ہم شروع میں یہ کہہ چکے ہیں کہ رفع اور ترک رفع دونوں ثابت اور جائز ہیں۔ لہذا اگر حضرت ابن عمرؓ نے کبھی ایک طریقہ پر اور کبھی دوسرے طریقہ پر عمل کیا ہو تو کچھ بعید نہیں۔

خلاصہ یہ کہ حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ جیسے فقہاء صحابہ جو بلاشبہ ائمہ الصحابہ ہیں ترک رفع پر غامل رہے ہیں۔ صحابہ کرامؓ کے علاوہ بے شمار تابعین کے آثار بھی حنفیہ کی تائید میں ہیں جو مختلف کتب حدیث میں دیکھے جاسکتے ہیں۔

قائلین رفع یدین کے دلائل

قائلین رفع یدین کا سب سے بڑا استدلال حضرت ابن عمرؓ کی حدیث باب سے ہے۔ قال: رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

لہ طحاوی (ج ۱ ص ۱۱۰) باب التکبیر للکوع والتکبیر للسجود الخ ومصنف عبدالرزاق (ج ۲ ص ۲۹) باب تکبیرة الافتتاح ورفع الیدین، رقم الحدیث ۲۵۲۵۔ ۱۲ مرتب عنہ

لہ قال النعمانی الصحابة رضی اللہ عنہم ومن بعدهم مختلفون فی هذا الباب وأما الخلفاء الأربعة فلم یثبت عنہم رفع الأیدی فی غیر تکبیرة الاحرام واللہ اعلم بالصواب۔

وراجع للتفصیل آثار السنن (ص ۱۰۴ إلى ص ۱۱۱) باب ترک رفع الیدین فی غیر الافتتاح۔ ۱۲ مرتب عنہ

عليه وسلم اذا افتتح الصلوة يرفع يديه حتى يحاذي منكبيه واذار كع و
واذا رفع رأسه من السكوع " (اللفظ للترمذی)

جہاں تک اس حدیث کے ثبوت کا تعلق ہے ہم اس کے منکر نہیں بلکہ بلاشبہ یہ حدیث
صحیح مافی الباب اور اس کی سند سلسلۃ الذہب ہے لیکن اس کے باوجود افضلیت کے قول کے
لئے حقیقہ نے اس حدیث کو اس لئے ترجیح نہیں دی کہ رفع یدین کے مسئلہ میں حضرت ابن عمرؓ کی روایات
اتنی متعارض ہیں کہ ان میں سے کسی ایک کو ترجیح دینا مشکل ہے جس کی تفصیل درج ذیل ہے، یہ روایت
چھ طریقوں سے مروی ہے :

۱۔ پیچھے گزرا ہے کہ امام طحاویؒ نے حضرت ابن عمرؓ سے صرف تکبیر افتتاح کے وقت
رفع یدین روایت کیا ہے اس سے صاف واضح ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے پاس اس معاملہ
میں کوئی حدیث مرفوع ضرور ہوگی چنانچہ امام مالکؒ نے "المسند و نة الکبریٰ" میں حضرت
ابن عمرؓ سے ایک حدیث مرفوع اس طرح روایت کی ہے کہ اس میں صرف تکبیر افتتاح کے وقت
رفع یدین کا ذکر ہے اس کی تائید ایک اور روایت سے بھی ہوتی ہے جو امام بیہقیؒ نے خلائیات
میں روایت کی ہے اس میں بھی صراحت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم تکبیر افتتاح کے بعد رفع یدین

۲۔ وأخرجہ البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۱۰۲) باب رفع الیدین إذا کبر وإذا
رکع واذار کع ، و مسلم فی کتابہ (ج ۱ ص ۱۶۸) باب استحباب رفع الیدین
حذو المنکبین مع تکبیرة الاحرام والکوع فی الرفع من الکوع الخ ، والنسائی فی
سننہ (ج ۱ ص ۱۵۸) باب رفع الیدین للکوع حذو المنکبین ، والبوداؤد
فی سننہ (ج ۱ ص ۱۰۴) باب رفع الیدین ، وابن ماجہ فی سننہ باب رفع
الیدین اذا رکع واذار کع رأسه من الکوع ، وعبد الرزاق فی مصنفہ (ج ۲ ص ۶۶)
باب تکبیرة الافتتاح ورفع الیدین رقم الحدیث ۲۵۱۸ ، وأخرون ۱۲ مرتب
تجاوز الله عن ذنبه الجلی والغفی ۱۲

۳۔ شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۱۱۰) باب التکبیر للکوع والتکبیر للسجود والرفع
من الکوع هل مع ذلك رفع أم لا ؟ ۱۲ مرتب

۴۔ (ج ۱ ص ۷۱) کذا فی معارف السنن (ج ۲ ص ۷۳) ۱۲ مرتب

کا اعادہ نہیں فرماتے تھے یہ

۲۔ امام مالکؒ نے ”موطأ“ میں حضرت ابن عمرؓ سے ایک مرفوع حدیث نقل کی ہے ”اِنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم کَانَ اِذَا فُتِحَ الصَّلٰوۃُ رَفَعَ یَدَیْہِ حَذَّ وَتَکْبِیْہِ وَاِذَا رَفَعَ رَاسَہٗ مِنَ الرُّکُوْعِ رَفَعَهَا کَذٰلِکَ اِلٰیضًا اَمَّ“ اس میں صرف دو مرتبہ رفع یدین مذکور ہے ایک تکبیر تحریمیہ کے وقت دوسرے رفع من الرکوع کے وقت، رکوع میں جاتے وقت رفع یدین کا ذکر نہیں۔

۳۔ صحاح ستہ میں حضرت ابن عمرؓ کی حدیث اس طرح آئی ہے کہ اس میں تکبیر تحریمیہ، رکوع اور رفع من الرکوع تینوں مواقع پر رفع یدین کا ذکر ہے۔

۴۔ صحیح بخاریؒ میں حضرت ابن عمرؓ کی ایک روایت اس طرح مروی کہ اس میں چار جگہ رفع یدین کا ذکر ہے، ایک تکبیر افتتاح، دوسرے رکوع تیسرے رفع من الرکوع کے وقت اور چوتھے ”واذا قام من الرکعتین“ یعنی قعدہ اولیٰ سے اٹھتے وقت۔

۵۔ امام بخاریؒ نے جزء رفع الیدین میں ایک حدیث حضرت ابن عمرؓ سے اس طرح روایت کی ہے کہ اس میں سجدہ میں جاتے وقت بھی رفع یدین کا ذکر ہے۔

۱۔ إخراجہ البیہقی فی الخلافیات عن عبد اللہ بن عون النخعي اذ ثنا مالک عن الزہری عن سالم عن ابن عمر ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یرفع یدیه إذا فُتِحَ الصَّلٰوۃُ ثُمَّ لَا یَعُوْدُ، کذا فی نصب الرایہ (ج ۱ ص ۲۱۰ طبع المطبع العلوی ہند) تحت عنوان ”احادیث اصحابنا“ مرتب عفی عنہ

۲۔ موطأ امام مالکؒ ص ۵۵، افتتاح الصلوۃ، پھر موطأ امام مالکؒ ہی میں صفحہ ۶۱ پر عبد اللہ بن عمرؓ کا عمل بھی اسی روایت کے مطابق مروی ہے۔ ۱۲ مرتب عفی عنہ

۳۔ تمام کے حوالے پیچھے ذکر کئے جا چکے ہیں ۱۲ مرتب عفی عنہ ۴۔ (ج ۱ ص ۱۰۲) باب رفع الیدین اذا قلم من التکبیرین

۵۔ کما حکاہ البیہقی فی معارف السنن (ج ۲ ص ۷۴) ۱۲

۶۔ وکذا فی المعجم الاوسط للطبرانی عن ابن عمر ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یرفع یدیه عند التکبیر للترکوع وعند التکبیر حین یھوی ساجداً، (قال الہیثمی) واه الطبرانی فی الاوسط وهو فی الصحیح خلا التکبیر للسجود واسنادہ صحیح ۱۲ مجمع النواہد ومنبع الفوائد (ج ۲ ص ۱۰۲) باب رفع الیدین فی الصلوۃ ۱۲ رشید اشرف عفا اللہ عنہ۔

اس طرح پانچ مواقع پر رفع یدین ثابت ہوتا ہے (۱) تکبیر افتتاح (۲) رکوع (۳) رفع من الركوع (۴) واذ اقام من الركعتين (۵) وحین یھوی ساجداً۔
۶۔ امام طحاویؒ نے مشکل الآثار میں حضرت ابن عمرؓ کی حدیث مرفوعہ اس طرح روایت کی ہے کہ اس میں ”عند كل خفض ورفع وسجود وقیام وقعود وبين السجدين“ رفع یدین کا ذکر موجود ہے۔

اس طرح حضرت ابن عمرؓ سے رفع یدین کے بارے میں چھ طریقے ثابت ہوئے۔ امام شافعیؒ نے ان روایات میں سے تیسری روایت پر عمل کرتے ہوئے صرف ایک طریقہ کو اختیار کیا ہے، اور باقی کو چھوڑ دیا ہے، جبکہ دوسری روایات بھی قابل استدلال ہیں اور صحیح یا کم از کم حسن اسانید سے ثابت ہیں۔ لہذا اگر حنفیہ نے ان میں سے پہلی قسم کی روایت کو اختیار کرتے ہوئے کسی ایک طریقہ کو اپنایا ہے تو صرف انہی پر اعتراض کیوں؟ جبکہ حنفیہ کے پاس پہلی روایت کو اختیار کرنے کی ایک ایسی معقول وجہ بھی موجود ہے جس سے باقی روایات کی توجیہ بھی ہو جاتی ہے اور وہ یہ کہ افعال صلوٰۃ میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ نماز کے احکام حرکت سے سکون کی طرف منتقل ہوتے رہے ہیں مثلاً پہلے نماز میں کلام جائز تھا پھر منسوخ ہو گیا، پہلے عمل کثیر مفسد صلوٰۃ نہ تھا پھر اسے مفسد قرار دے دیا گیا، پہلے التفات جائز تھا پھر اس کو منسوخ کر دیا گیا، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ شروع میں رفع یدین بھی بکثرت ہوتا تھا اور ہر انتقال کے وقت مشروع تھا پھر اس میں کمی گئی اور صرف پانچ مقامات پر مشروع رہ گیا پھر اور کمی کی گئی اور چار جگہ مشروع رہ گیا پھر اس میں کمی ہوتی چلی گئی یہاں تک کہ وہ صرف تکبیر افتتاح کے وقت باقی رہ گیا۔ والٹر اعلم۔

اس پر بعض شوافع یہ اعتراض کرتے ہیں کہ امام بیہقیؒ نے اپنی سنن میں حضرت ابن عمرؓ سے ایک روایت اس طرح نقل کی ہے ”عن ابن عمرؓ أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان إذا افتتح الصلوة رفع يديه وإذا ركع وإذا رفع رأسه من الركوع وكان لا يفعل ذلك في السجود، فما زالت تلك صلوته حتى لقى الله تعالى“ اس سے معلوم ہوتا ہے

۱۔ کما نقله المحافظ في الفتح (ج ۲ ص ۱۸۵) حذا في معارف السنن (ج ۲ ص ۴۷۴) ۲۔ ذکرها النيموي في آثار السنن (ص ۱۰۱ و ۱۰۲) باب ما استدل به على أن رفع اليدين في الركوع واجب عليه النبي صلى الله عليه وسلم مادام حيًا، نقلًا عن السنن الكبرى للبيهقي وقال: رواه البيهقي وهو حديث ضعيف بل موضوع ۳۔ مرتب غفر عنه

کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا آخری عمل تین مرتبہ رفع یدین تھا ۔ اور یہی طریقہ پچھلے تمام طریقوں کے لئے ناسخ تھا ۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ”فما زالت تلك صلوٰۃ“ کی زیادتی انتہائی ضعیف بلکہ موضوع ہے ۔ وجہ یہ ہے کہ اس میں عصمہ بن محمد الانصاری اور عبد الرحمن بن قریش راوی انتہائی ضعیف اور مستہم بالوضع ہیں ، لہذا اس روایت کا کوئی اعتبار نہیں ، اور ہو بھی کیسے سکتا ہے جب کہ حضرت ابن عمرؓ سے یہ ثابت ہے کہ انہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد تکبیر افتتاح کے وقت رفع یدین کیا بعد میں نہیں لے اگر یہ طریقہ منسوخ ہوتا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال کے بعد آپ ایسا نہ کرتے ۔ اس اثر پر ابو بکر بن عیاش کے ضعف کا اعتراض کیا جاتا ہے لیکن اس کا جواب پیچھے دیا جا چکا ہے ۔

شافعیہ اپنے مسلک کے اثبات پر اور بھی بہت سی روایات پیش کرتے ہیں جن میں مالکؒ بن الحویرثؒ ، حضرت ابو حمید ساعدیؒ اور حضرت وائل بن حجرؒ وغیرہ کی روایات بطور خاص قابل ذکر ہیں لیکن ہم ان سے بحث کرنے اور ان کا جواب دینے کی حاجت نہیں کیونکہ ہم ثبوت رفع یدین کا انکار نہیں کرتے ، البتہ ہم نے ترک رفع یدین کی روایات کو بہت سی وجوہ کی بنا پر ترجیح دی ہے ۔

ترک رفع یدین کی وجوہ ترجیح | ① ترک رفع یدین کی روایات اوفیٰ بالقرآن ہیں کیونکہ ارشاد باری تعالیٰ ہے ”ذُكُومُوا

يَدَيْكُمَا تَتَيْنِ” جس کا تقاضا یہ ہے کہ نماز میں حرکت کم سے کم ہو ، لہذا ابن احادیث میں

۱۔ کما مترین مجاہد باحالة شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۱۰۱) باب التکبیر للركوع والتکبیر للسجود والرفع من التکوع هل مع ذلك رفع أم لا ، وانظر المصنف لابن ابی شیبہ (ج ۱ ص ۲۳۷) من کان یرفع یدیه فی اول مرة ثم لا یعود ، مرتباً فی ۲۔ انظر صحیح البخاری (ج ۱ ص ۱۰۲) باب رفع الیدین إذا کبر وإذا رکح وإذا رفع ۳۔ مرتباً فی عنہ ۔

۳۔ طحاوی (ج ۱ ص ۱۰۹) باب التکبیر للركوع والتکبیر للسجود والرفع من التکوع هل مع ذلك رفع أم لا ۴۔ مرتباً فی عنہ ۔

۵۔ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۰۵) باب رفع الیدین ۱۲ م

حکمتیں کم ہوں گی وہ اس آیت کے زیادہ مطابق ہوں گی۔

(۲) حضرت ابن مسعودؓ کی روایت میں کوئی اختلاف یا اضطراب نہیں نہ ان کا عمل اس کے خلاف منقول ہے بلکہ ان سے صرف ترک رفع ہی ثابت ہے جبکہ حضرت ابن عمرؓ کی روایتوں میں اختلاف بھی ہے اور خود ان سے ترک رفع بھی ثابت ہے۔

(۳) احادیث کے تعارض کے وقت صحابہ کرامؓ کے تعامل کو بڑی اہمیت حاصل ہوتی ہے، جب ہم اس پہلو سے دیکھتے ہیں تو حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ اور حضرت ابن مسعودؓ کا عمل ترک رفع پاتے ہیں جیسا کہ ان حضرات کے آثار پیچھے ذکر کئے جا چکے ہیں اور یہ تینوں حضرات صحابہ کرامؓ کے علوم کا خلاصہ ہیں۔ ان کے مقابلہ میں جن سے رفع منقول ہے وہ زیادہ تر کمسن صحابہ ہیں جیسے حضرت ابن عمرؓ اور حضرت ابن زبیرؓ۔

(۴) اہل مدینہ اور اہل کوفہ کا تعامل ترک رفع رہا ہے جبکہ دوسرے شہروں میں رافعیین اور تارکین دونوں موجود تھے۔

(۵) نماز کی تاریخ پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کے افعال حرکت سے سکون کی طرف منتقل ہوتے ہیں، یہ امر بھی ترک رفع کی ترجیح کو مقتضی ہے کما بینا فی ماسبق۔

(۶) صحیح مسلم میں حضرت جابر بن سمرةؓ کی روایت ”قال خرج علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال مالي اراكم رافعي ايديكم كأنها أذناب خيل شمس أسكنوا في الصلوة“ اگرچہ رفع الیدین عند السلام سے متعلق ہے (کما مر) لیکن پھر بھی اسکنوا فی الصلوة کے جملہ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے رفع الیدین کو سکون فی الصلوة کے منافی قرار دیا اور سکون فی الصلوة کی ترغیب دی، لہذا اس حدیث سے حنفیہ کا استدلال اگرچہ تام نہ ہو لیکن ایک درجہ میں ان کے مسلک کی تائید ضرور ہو جاتی ہے۔

(۷) حضرت ابن مسعودؓ کی روایت کے تمام رواۃ فقیہ ہیں اور خود ابن مسعودؓ رفع یدین کے تمام راویوں کے مقابلہ میں افقہ ہیں اور حدیث مسلسل بالفقہاء دوسری احادیث کے مقابلہ میں رائج ہوتی ہے۔

مناظرۃ الامام الاعظم والاوزاعیؒ

اس سلسلہ میں اس مناظرہ کا ذکر مناسب ہوگا جو امام اعظم ابوحنیفہؒ اور امام اوزاعیؒ کے درمیان پیش آیا۔ ہوا یہ کہ ایک مرتبہ مکہ مکرمہ کے دارالحنافین میں فقیہ ائمتہ امام اعظم ابوحنیفہؒ اور امام اوزاعیؒ جمع ہو گئے اور وہاں رفع یدین کا مسئلہ زیر بحث آگیا تو امام اوزاعیؒ نے امام ابوحنیفہؒ سے فرمایا ”ما بالکم (و فی روایۃ ما بالکم یا اهل العراق!) لا ترفعون ایدیکم فی الصلوۃ عند الركوع وعند الرفع منه؟“ امام صاحب نے جواب دیا ”لأجل انه لم یصح عن رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم فیہ شیء (أی لم یصح سالماً عن المعارض) اس پر امام اوزاعیؒ نے فرمایا ”کیف لا یصح؟“ وقد حدثتني الزهري عن سالم عن أبيه عن رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم ”أنته كان یرفع یدیه اذا افتتح الصلوۃ وعند الركوع وعند الرفع منه“ اس پر امام اعظمؒ نے فرمایا ”وحدثنا حماد عن ابراهيم عن علقمة عن ابن مسعود“ أنت رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم كان لا یرفع یدیه الا عند افتتاح الصلوۃ ولا یعود لشیء من ذلك؟“ یہ سن کر امام اوزاعیؒ نے اعتراض کیا ”أحد ثلث عن الزهري عن سالم عن أبيه و تقول حدثتني حماد عن ابراهيم؟“ امام اوزاعیؒ کے اعتراض کا غشاریہ تھا کہ میری سند عالی ہے کیونکہ اس کی سند میں صحابی تک صرف دو واسطے ہیں زہری اور سالم جبکہ آپ کی سند میں صحابی تک تین واسطے ہیں حماد، ابراہیم، علقمہ، لہذا علو اسناد کی بنا پر میری روایت راجح ہے۔ اس پر امام ابوحنیفہؒ نے جواب دیا ”کان حماد افقه من الزهري وكان ابراهيم افقه من سالم وعلقمة ليس بدون ابن عمر فی الفقه وان كانت لابن عمر صحبة و له فضل وعبد الله هو عبد الله؟“ اس پر امام اوزاعیؒ خاموش ہو گئے۔ امام شری اور شیخ ابن ہمامؒ اس مناظرہ کو نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں ”إن أبا حنيفة رجع روايته بفقه

لہ ذکرہا الامام الشافعی فی کتابہ المبسوط (ج ۱ ص ۱۴) وابن الہمام فی الفہم (ای فتح القدیر، ج ۱ ص ۲۱۹) والبخاری فی جامع المسانید (ج ۱ ص ۳۵۲ و ۳۵۳) و الموفق المکی فی ”المناقب“ من طریق سلیمان الشاذکونی عن سفیان بن عیینہ (کذا فی معارف السنن ج ۲ ص ۴۹۹) مرتب عنی عنہ

الترواة كما رجع الأوزاعي بعلو الاسناد وهو المذهب المنصور عندنا لأن
الترجيح بفقہ الترواة لا بعلو الاسناد“

یہاں دو باتیں قابل نظر ہیں، ایک یہ کہ امام ابو حنیفہؒ نے جو یہ فرمایا کہ علقمہ ابن عمرؓ سے فقہ
میں کم نہیں اگرچہ حضرت ابن عمرؓ کو صحابیت کی فضیلت حاصل ہے۔ اس کی تائید اس بات سے ہوتی
ہے کہ ابو نعیم نے ”علیہ الاولیاء“ میں قابوس بن ابوظبیاں سے نقل کیا ہے کہ میں نے اپنے والد سے
پوچھا ”لائی شیء کنت تأتی علقمة وتدع اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم؟ تو
ابوظبیاں نے جواب میں فرمایا ”رأیت اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم یسألون
علقمة ویستفتونہ“ اس سے علقمہ کی فقاہت کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے۔

دوسری بات یہ کہ امام ابو حنیفہؒ نے علو اسناد کے مقابلہ میں راویوں کے افقہ ہونے کو
ترجیح دی۔ ترجیح کا طریقہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد ”وَرُبَّ حَامِلٍ فُقَهٍ إِلَىٰ مَنْ هُوَ
أَفْقَهُ مِنْهُ“ سے ماخوذ ہے جس سے معلوم ہوا کہ راوی میں فقاہت کی صفت، ایک مطلوب اور قابل
ترجیح صفت ہے۔

پھر ”الترجیح بفقہ الترواة لا بعلو الاسناد“ یہ صرف امام ابو حنیفہؒ ہی کا اصول
نہیں بلکہ دوسرے محدثین بھی اسے تسلیم کرتے ہیں چنانچہ امام حاکمؒ نے اپنی کتاب ”معرفۃ علوم الحدیث
(ص ۱۱) میں اپنی سند کے ساتھ علی بن خشرمؒ کا یہ قول نقل کیا ہے ”قال لنا وکیع أثنی الاسناد
أحب إلک“ الأعمش عن أبي وائل عن عبد الله“ او ”سفيان عن منصور عن

لہ اور یہ کوئی مستبعد نہیں اس لئے کہ یہ ممکن ہے کہ کوئی غیر صحابی فقہی مہارت میں کسی صحابی کے برابر یا اس سے
بھی بڑھ کر ہو جس کی دلیل نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے ”فرب حامل فقه غیر فقیہ ورب
حامل فقه إلی من هو أفقه منه“ فی حدیث ابن مسعودؓ فی مشکوٰۃ المصابیح (م)
الفصل الثانی من کتاب العلم (۱۲) مرتب عافہ اللہ۔

۲ ص ۹۸ ج ۲ ترجمۃ ۱۶۴-۱۳

۳ وذكر الحافظ في تهذيب التهذيب (ص ۲۷۸ ج ۷) ولفظه قال قابوس بن
الظبيان عن ابيه: ”أدرکت ناساً من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم یسألون
علقمة ویستفتونہ“ ۱۲

ابن اہیمن عن علقمة عن عبد اللہ : علی بن خشرم فرماتے ہیں کہ میں نے جواب دیا "الاعمش عن ابی وائل" تو کبھی نے فرمایا "یا سبحان اللہ ! الاعمش شیخ وابو وائل شیخ، و سفیان فقیہ ومنصور فقیہ و ابن اہیمن و علقمة فقیہ، و حدیث یتداوہ الفقہاء خیر من حدیث یتداوہ الشیوخ" اس سے معلوم ہوا کہ امام محدثین کے نزدیک بھی حدیث مسلسل بالفقہاء علو اسناد کے مقابلہ میں رائج ہے، و ہذا الاخر ما اردنا ایضاً فی ہذا البحث واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم و علمہ اتم و احکم۔

باب ما جاء فی التسبیح فی الركوع والسجود

"وذلك ادناه" اس پر اتفاق ہے کہ تسبیحات کے لئے کوئی عدد وجوباً متعین نہیں البتہ کم از کم تین کو مستحب کہا گیا ہے اور حدیث میں تین کی مقدار کو "ادنی" قرار دینے کا مطلب یہی ہے کہ یہ ادنی مقدار مستحب ہے نہ کہ ادنی مقدار واجب۔

"وما أتى على آية رحمة الا وقف وسأل الله" حنفیہ و مالکیہ کے نزدیک قرارت کے دوران اس قسم کی دُعا کرنا نوافل کے ساتھ مخصوص ہے، جبکہ شافعیہ اور حنابلہ اسے نوافل و فرائض دونوں میں عام مانتے ہیں، ان کا استدلال حدیث باب ہی سے ہے کہ اس میں نوافل و فرائض کی کوئی تفصیل نہیں کی گئی۔

حنفیہ کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ امام مسلم نے بھی یہ روایت تخریج کی ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ روایت باب کا واقعہ صلوٰۃ اللیل سے متعلق ہے لہذا شوافع و حنابلہ کا اس سے استدلال کرنا درست نہیں۔ واللہ اعلم

۱۔ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۶۷) باب استحباب تطویل القراءة فی صلوٰۃ اللیل، عن حذیفۃ قال صلیت مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم ذات لیلۃ فافتتحت البقرة فقلت یکس عند المائة..... پھر آگے چل کر فرماتے ہیں "إذا مرت بأية نهار تسبیح سبعم و اذا مرت بسؤال سأل و اذا مرت بتعوذ تعوذ النعم مرتب عنی عنه۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي النَّهْيِ عَنِ الْقِرَاءَةِ فِي الرُّكُوعِ وَالسُّجُودِ

نہی عن لبس القسی "قسی" "قس" کی طرف منسوب ہے، وہی قریہ من قرای مصر، بعض حضرات نے کہا کہ "قس" "قنا" سے معرب ہے زاکوسین سے بدل دیا گیا، وعلى الاحتمالین ہو ثوب من حریر۔

والمعصر "ما صبغ بالعصر، والعصر نبات معروف بالحجاز تصبغ به الثياب۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي مَنْ لَا يُقِيمُ صَلَاتَهُ فِي الرُّكُوعِ وَالسُّجُودِ

لا تجزئ صلاة لا يقيم الرجل فيها يعني صلبه في الركوع والسجود "اقامة الصلب تعديل وطمأنينة سے کنایہ ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ نماز کا ہر رکن اتنے اطمینان سے ادا کیا جاتے کہ تمام اعضاء اپنے اپنے مقام پر مستقر ہو جائیں، حدیث مذکور کی بنا پر ائمہ ثلاثہ اور امام ابو یوسف کا مسلک یہ ہے کہ تعديل ارکان فرض ہے اور اس کے ترک سے نماز باطل ہو جاتی ہے، یہ حضرات "لا تجزئ" کے لفظ سے استدلال کرتے ہیں، نیز ان کا استدلال حضرت خالد بن رافع کے واقعہ سے بھی ہے جس میں انہوں نے تعديل ارکان کے بغیر نماز پڑھی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا ارجع فصل فانك لم تصل۔

۱۔ أخرجه البخاري برأية أبي هريرة في كتاب الإذان تحت باب أمر النبي صلى الله عليه وسلم الذي لا يتم ركوعه بالاعادة (ج ۱ ص ۱۰۹) وفي كتاب الاستيذان تحت باب من رد فقال عليك السلام (ج ۲ ص ۹۲۴) وفي كتاب الإيمان والنذور تحت باب اذا خنت ناسيا في الإيمان (ج ۲ ص ۹۸۶) وأخرجه أحمد في مسند أبيه رفاعه بن رافع كما نقل النيموي في آثار السنن (ص ۱۱۴) باب الاعتدال والطمأنينة في الركوع) وأخرجه الترمذي برأية أبي هريرة ورفاعة بن رافع في باب ما جاء في وصف الصلاة (ج ۱ ص ۶۵) ۱۲ رشيد اشرف عفی عنہ

امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کا مسلک یہ ہے کہ تعدیل ارکان فرض تو نہیں البتہ واجب ہے یعنی اگر کوئی شخص اس کو چھوڑ دے گا تو فرضیہ صلوٰۃ تو ساقط ہو جائے گا لیکن نماز واجب الاعادہ رہے گی امام صاحبؒ سے ایک روایت فرضیت کی اور ایک روایت سنیت کی بھی ہے لیکن مذہب مختار وجوب ہی کا ہے۔

یہ اختلاف اسی اصولی اختلاف پر مبنی ہے کہ امام ابو حنیفہؒ اخبار آحاد سے فرضیت کے ثبوت کے قائل نہیں بلکہ امام صاحبؒ کے نزدیک فرض اور سنت کے درمیان ایک درجہ واجب کا بھی ہے اور اخبار آحاد سے ان کے نزدیک وجوب ہی ثابت ہوتا ہے۔ جبکہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک فرض اور واجب میں کوئی فرق نہیں۔

امام ابو حنیفہؒ حدیث باب میں ”لا تجزئ“ کی یہ تشریح کرتے ہیں کہ نماز واجب الاعادہ رہے گی، جہاں تک امام صاحبؒ کی دلیل کا تعلق ہے ان کا استدلال بھی حضرت غلام بن رافعؒ ہی کے واقعہ سے ہے جو ترمذی میں حضرت رفاعہ بن رافعؒ نے بھی نقل کیا ہے، اس میں جہاں تعدیل ارکان کے ترک پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان موجود ہے ”فارجع فصل فانك لم تصل“ وہاں تعدیل ارکان کی تاکید کے بعد آخر میں آپ کا یہ ارشاد بھی موجود ہے ”فاذا فعلت ذلك قد تمت صلوٰتک وان انتقصت منه شیئاً انتقصت من صلوٰتک“ اس میں آپؐ نے تعدیل ارکان کے ترک پر بطلان صلوٰۃ کا حکم نہیں لگایا بلکہ نقصان کا حکم لگایا اور صحابہ کرامؓ نے بھی اس کا مطلب یہ سمجھا کہ تعدیل کے ترک سے پوری نماز باطل نہیں ہوگی البتہ اس میں شدید نقصان آجائے گا چنانچہ ترمذی ہی کی روایت میں یہ واقعہ بیان کرنے کے بعد آخر میں راوی نے کہا ہے ”وکان هذا اهلون عليهم من الاولی انہ من انتقص من ذلك شیئاً انتقص من صلوٰتہ ولم تذهب کلھا“

۱۔ (ج ۱ ص ۶۳) باب ما جاء فی وصف الصلوٰۃ

۲۔ قال الشیخ البغوری فی معارف السنن (ج ۳ ص ۱۳۳) باب ما جاء فی وصف الصلوٰۃ (قال شیخ مشائخنا الشیخ محمود حسن الدیوبندی رحمہ اللہ : ان الشافعی ومن وافقه قد فهموا من قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم ”صل فانك لم تصل“ ما فهمه الصحابة قبل بیان النبی صلی اللہ علیہ وسلم من نفی القحۃ والوجیفۃ رحمہ اللہ فہم منه ما فہموا بعد بیانہ صلی اللہ علیہ وسلم من نفی الکمال والتام ، فاخذوا یہا شئت الا ان ۱۰۔ تب عفی عنہ ۔

ایک اشکال اور اس کا جواب

البتہ یہاں ایک اشکال یہ ہوتا ہے کہ عام طور پر فقہاء حنفیہ یہ لکھتے ہیں کہ واجب وہ مامور بہ

ہوتا ہے جو یا قطعی الثبوت نہ ہو یا قطعی الدلالة نہ ہو، اور جو مامور بہ قطعی الثبوت بھی ہو اور قطعی الدلالة بھی ہو وہ فرض ہوتا ہے۔ اس کا تقاضا یہ ہے کہ فرض اور واجب کی یہ تفریق ہمارے لحاظ سے درست ہو لیکن صحابہ کرامؓ کے لحاظ سے ہر مامور بہ فرض ہونا چاہئے کیونکہ انہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے براہ راست تمام مامورات کا حکم سنا، لہذا تمام مامورات ان کے لحاظ سے قطعی الثبوت ہیں، لہذا تعدیل ارکان بھی صحابہ کرامؓ کے نزدیک فرض ہونی چاہئے تھی نہ کہ واجب پھر انہوں نے اس پر واجب کا حکم کیسے لگایا؟

اس اعتراض کا جواب علامہ بحر العلومؒ نے "مسائل الأركان" میں دیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ درحقیقت حنفیہ کے نزدیک واجب کا ثبوت دو طریقے سے ہوتا ہے، بعض مرتبہ تو واجب اس طرح ثابت ہوتا ہے کہ مامور بہ قطعی الثبوت نہیں ہوتا اس کے بارے میں تو یہ کہنا درست ہے کہ وہ صرف ہمارے لئے واجب ہے اور صحابہ کرامؓ جن کو وہ حکم قطعی الثبوت طریقہ سے پہنچا ان کے لئے واجب نہیں بلکہ فرض ہے، لیکن واجب کی دوسری قسم یہ ہے کہ اس میں خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس بات کی تصریح فرمادی کہ اس کا ترک مبطل عمل نہیں بلکہ منقض عمل ہے۔ اس قسم کے واجب میں ہمارے اور صحابہ کرامؓ کے درمیان کوئی فرق نہیں، وہ صحابہ کے حق میں بھی واجب تھا اور ہمارے حق میں بھی واجب ہے، تعدیل ارکان اسی دوسری قسم میں داخل ہے۔ واللہ اعلم

بہر حال تعدیل ارکان کی فرضیت و وجوب کے سلسلہ میں ائمہ ثلاثہ اور امام ابوحنیفہؒ کا یہ اختلاف بنیادی حکم اور عمل کے اعتبار سے کوئی خاص اہمیت نہیں رکھتا کیونکہ نماز ہر ایک کے نزدیک واجب الاعدادہ رہتی ہے۔ واللہ اعلم

بَابُ مَا يَقُولُ الرَّجُلُ إِذَا رَفَعَ رَأْسَهُ مِنَ السُّجُودِ

منفرد کے بارے میں اتفاق ہے کہ وہ تسمیع اور تحمید دونوں کرے گا نیز مقتدی کے بارے میں بھی اتفاق ہے کہ وہ صرف تحمید کرے گا، البتہ امام کے بارے میں اختلاف ہے۔ شافعیہ امام اسحاقؒ اور ابن سیرینؒ کا مسلک یہ ہے کہ وہ بھی منفرد کی طرح تسمیع و تحمید دونوں کو جمع کرے گا۔

جبکہ امام ابو حنیفہؒ اور مشہور روایت کے مطابق امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا مسلک یہ ہے کہ امام صرف تسبیح کرے گا۔

شانعیہ کا استدلال حضرت علیؓ کی حدیث باب سے ہے ”قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا رفع رأسہ من الركوع قال سمع اللہ لمن حمدہ ربنا وذلک الحمد الخ“ حنفیہ کا استدلال اگلے باب (باب منہ آخر، اُمی من باب ما یقول الرجل اذا رفع رأسہ من الركوع) میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت سے ہے ”ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال اذا قال الامام سمع اللہ لمن حمدہ فقولوا ربنا وذلک الحمد الخ“ اس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے امام اور مقتدی کے وظائف الگ الگ مقرر فرما کر تقسیم کر دی ہے اور تقسیم شرکت کے منافی ہے، اور حضرت علیؓ کی حدیث باب کا جواب یہ ہے کہ وہ حالت افراد پر محمول ہے واللہ اعلم۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي وَضْعِ الْيَدَيْنِ قَبْلَ الْكُتْبَيْنِ فِي السُّجُودِ

اکثر نسخوں میں ترجمہ الباب کے الفاظ یہی ہیں لیکن بعض نسخوں میں یہاں ”وضع الکبتین قبل الیدین“ مذکور ہے اور یہی صحیح ہے، اس لئے کہ حدیث بائیں اسی صورت کا بیان ہے۔
یضع رکبتہ قبل ید یدہ۔ اس حدیث کے مطابق جہور کا مسلک یہ ہے کہ سجدہ میں جاتے وقت گھٹنوں کو پہلے زمین پر رکھا جائے اور ہاتھوں کو بعد میں، چنانچہ جہور کے نزدیک اصول یہ ہے کہ جو عضو زمین سے قریب تر ہو وہ زمین پر پہلے رکھا جائے ”ثم الاقرب فالاقرب“ چنانچہ ترکیب یہ ہوگی کہ پہلے گھٹنے زمین پر رکھے جائیں گے پھر ہاتھ پھر ناک پھر پیشانی اور اٹھتے وقت اس کے برعکس۔

البتہ امام مالکؒ کے نزدیک مسنون یہ ہے کہ ہاتھوں کو گھٹنوں سے پہلے زمین پر رکھا جائے۔ ان کا استدلال اگلے باب (باب آخر منہ) میں حضرت ابو ہریرہؓ کی مرفوع حدیث سے ہے۔ ”ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال، یعمد احدکم فی برك فی صلوٰتہ بش الجمل“ اس میں ”یعمد“ سے پہلے ہمزہ استفہام انکاری محذوف ہے۔ اور مطلب یہ ہے کہ نماز میں اونٹ کی طرح نہ بیٹھنا چاہئے۔ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ اس حدیث سے گھٹنے پہلے زمین پر رکھنے کی نعت ثابت ہوتی ہے کیونکہ اونٹ بیٹھتے وقت پہلے گھٹنے ہی زمین پر رکھتا ہے لہذا گھٹنوں کو پہلے زمین پر

طیکنا ناپسندیدہ ہوا۔

جہور کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو یہ حدیث امام ترمذی کی تصریح کے مطابق ضعیف ہے کیونکہ محمد بن عبداللہ بن الحسن کا سماع ابو الزناد سے مشکوک ہے نیز اس حدیث کے ایک راوی جو دوسرے طریق میں آئے ہیں یعنی عبداللہ بن سعید المقبری، وہ ضعیف ہیں، دوسرے اگر یہ روایت صحیح ہو تب بھی اس سے جہور ہی کا مسلک ثابت ہوتا ہے نہ کہ امام مالک کا، کیونکہ اونٹ بیٹھے وقت اپنے ہاتھوں کو پہلے زمین پر رکھتا ہے یہ اور بات ہے کہ اس کے ہاتھوں میں بھی گھٹنے ہوتے ہیں، لہذا اب اس ممانعت کا مطلب یہ ہوگا کہ ہاتھ پہلے نہ رکھے جائیں۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي السُّجُودِ عَلَى الْجُبَّةِ وَالْأَنْفِ

کان اذا سجد امکن انفه وجبته الارض۔ اس بات پر اتفاق ہے کہ سجدہ سات اعضاء سے ہوتا ہے، یدین، رگبتین، قدمین اور وجہ۔ پھر وجہ میں تفصیل ہے۔ اس پر توافق ہے کہ پیشانی اور ناک دونوں کا ٹیکنا مسنون ہے البتہ اس میں اختلاف ہے کہ ان میں سے کسی ایک پر اقتصار جائز ہے یا نہیں۔

امام احمد اور امام اسحاق کے نزدیک ان میں سے کسی ایک پر اقتصار درست نہیں بلکہ پیشانی اور ناک دونوں کا ٹیکنا واجب ہے۔

شافعیہ نیز اکثر مالکیہ اور صاحبین کے نزدیک پیشانی کا ٹیکنا ضروری ہے اقتصار علی الانف حبانہ نہیں۔

امام ابو حنیفہ اور بعض مالکیہ کا مسلک یہ ہے کہ چہرہ کا جو حصہ بھی ہیئت تعظیم کے ساتھ زمین پر رکھ دیا جائے اس سے سجدہ ادا ہو جاتا ہے۔ ہیئت تعظیم کی قید اس لئے لگائی گئی کہ اگر ہیئت مخفیہ کے ساتھ چہرہ کا کوئی حصہ زمین پر رکھا جائے تو اس سے سجدہ ادا نہیں ہوگا، چنانچہ اگر صرف رخسار یا ٹھوڑی زمین پر رکھی جائے تو سجدہ نہ ہوگا۔ اس تشریح کے مطابق امام ابو حنیفہ کے نزدیک پیشانی اور ناک میں سے کسی ایک پر اکتفاء کرنے سے سجدہ ہو جائے گا لیکن یہ اقتصار علی احدہما امام صاحب کے نزدیک مکروہ ہے۔

بہر حال ائمہ ثلاثہ اور صاحبین کے نزدیک اقتصار علی الانف جائز نہیں ہے۔ یہ حضرات حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے جبہ اور انف دونوں

پر سجدہ کرنا ثابت ہے اور آپ سے اس کے خلاف کا ثبوت نہیں۔ جہاں تک شافعیہ و مالکیہ اور صاحبین کے نزدیک اقتصار علی الجنبہ کے جواز کا تعلق ہے اس سلسلہ میں ان کا کہنا یہ ہے کہ حضرت عباسؓ کی روایت میں سات اعضاء پر سجدہ کا ذکر ہے کفین، رکتین، قدسین اور وجہ۔ سجدہ علی الوجہ پیشانی رکھنے سے متحقق ہو جائے گا لہذا اقتصار علی الجنبہ درست ہوگا لیکن اقتصار علی الانف درست نہ ہوگا کیونکہ صرف اس کے زمین پر لگانے سے سجدہ علی الوجہ متحقق نہ ہوگا۔

امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ قرآن کریم میں لفظ سجود کا امر آیا ہے اور لفظ ”سجود“ کے معنی ”وضع الوجہ علی الأرض بمالاسمخۃ فیہ“ کے ہیں لہذا صرف ناک رکھ دینے یا صرف پیشانی رکھ دینے سے یہ مفہوم ادا ہو جاتا ہے۔

لیکن یہ امام صاحب کا قول قدیم ہے ورنہ امام صاحب سے بہ میں امام مالکؒ اور صاحبین کے قول کی طرف رجوع ثابت ہے اور یہی قول مفتیؒ یہ بھی ہے کہ اقتصار علی الجنبہ سے تو نماز ہو جائے گی لیکن اقتصار علی الانف سے نہیں ہوگی۔ واللہ اعلم

کیفۃ وضع الیدین فی السجود :

وضع یدیه حد و منکبہ“ اس بارے میں بعض روایات ہیں ”وضع یدیه حد اذنیہ بعض میں کانت یدیاہ خیال اذنیہ“ بعض میں ”سجدین

۱۔ جامع ترمذی (ج ۱ ص ۵۹) باب ما جاء فی السجود علی سبعة اعضاء۔ ۱۲

۲۔ دل علی مشروعیة وضع الیدین حد اء المنکبین والیہ ذهب الشافعی کما ذکرہ النووی فی شرح مسلم وعند الامام ابی حنیفۃ السنۃ فی السجود وضع الوجہ بین الکفین و بلفظ اخر وضع الیدین حد اء الاذنین وهو مذهب احمد کما فی المغنی (ھکذا فی معارف السنن ج ۳ ص ۳۵ و ۳۶) مرتب عفی عنہ

۳۔ عند اسماعیل فی مسندہ (کذا فی معارف السنن ج ۳ ص ۳۶) ۱۲ مرتب

۴۔ شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۱۲۵) باب وضع الیدین فی السجود این ینبغی ان یکون۔ م

۵۔ معجم مسلم (ج ۱ ص ۱۷۳) باب وضع ید الیمنی علی الیسری بعد تکبیرۃ الاحرام تحت صدرہ فوق سترتہ و وضعہما فی السجود علی الارض حد و منکبہ۔ م

کفّیہ " اور بعض میں " اذ اسجد وضع وجہہ بین کفّیہ " آیا ہے۔ تطبیق اس طرح ہو سکتی ہے کہ ہاتھوں کا وہ حصہ جو کلائی سے متصل ہے اسے منکبین کے مقابل رکھا جائے اور بقیہ حصہ کو اذنین اور وجہ کے مقابل، اس طرح تمام روایات اپنے اپنے محل پر فٹا ہو جائیں گی۔
واللہ اعلم۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ الْإِقْعَاءِ بَيْنَ السَّجْدَتَيْنِ

لَا تَقَعُ بَيْنَ السَّجْدَتَيْنِ " اقعار کی دو تفسیریں کی گئی ہیں ایک یہ کہ آدمی الیتین پر بیٹھے اور اپنے پاؤں کو اس طرح کھڑا کرے کہ گھٹنے شانوں کے مقابل آجائیں اور اپنے دونوں ہاتھوں کو زمین پر ٹیک لے۔ اس معنی کے لحاظ سے اقعار باتفاق مکروہ ہے۔ اور دوسری تفسیر یہ ہے کہ دونوں پاؤں کو پچھوں کے بل کھڑا کر کے ایڑیوں پر بیٹھا جائے۔ اس دوسرے معنی کے لحاظ سے اقعار کے بارے میں اختلاف ہے۔ حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک یہ بھی علی الاطلاق مکروہ ہے البتہ امام شافعیؒ اس کو سجدتین کے درمیان سنت کہتے ہیں اور ان کے سنت کہنے کا مطلب یہ ہے کہ سجدتین کے درمیان دونوں طریقے مسنون ہیں افتراش بھی اور اقعار بھی۔ ان کا استدلال اگلے باب (باب فی رخصۃ فی الاقعاء) میں طاووسؒ کی روایت سے ہے " قلنا لابن عباسؓ فی الاقعاء علی القدمین قال ہی السنۃ فقلنا انما النراۃ جفاء بالرجل ؛ قال بل ہی سنۃ نسیم، جہور کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ علامہ خطابؒ نے اس حدیث کو ضعیف قرار دیا ہے اور بعض حضرات نے اس کو منسوخ کہا ہے چنانچہ مؤطا امام محمدؒ میں حضرت مغیرہ بن حکم سے مروی ہے فرماتے ہیں " رأیت ابن عمرؓ یجلس علی عقبیہ بین السجدتین فی الصلوۃ فذکرت له فقال انما فعلتہ منذ اشدتکیت " اس سے معلوم ہوا کہ یہ عمل اصل میں تو خلاف سنت

۱ طحاوی (ج ۱ ص ۱۲۵) باب وضع الیدین فی السجود ۲ ینبغی ان ینکون ۱۲

۲ " لا تقع " بضم التاء وسکون القاف صیغۃ النہی من افعال ۳ مرتب

۳ (ص ۱۱۳) باب الجلوس فی الصلوۃ وانظر لموطا للإمام مالک بتغییر فی اللفظ (ص ۱۱۳) العمل

فی الجلوس فی الصلوۃ ۱۳ مرتب

تھا لیکن حضرت ابن عمرؓ نے مرض کے عذر کی بنا پر ایسا کیا تھا، اور حضرت ابن عمرؓ کے بارے میں مشہور ہے کہ وہ ابن عباس کے مقابلہ احفظ السنۃ ہیں۔

خود جمہور کی دلیل حدیث باب میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے جو آپ نے حضرت علیؓ سے ارشاد فرمایا ”لَا تُفْعَلُ بَيْنَ السَّجْدَتَيْنِ“ لیکن امام ترمذیؒ نے اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ اس حدیث کا مدار حارث اغور پر ہے جو ضعیف ہے، لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث دوسری متعدد روایات سے مؤید ہے جن میں سے بعض صحیح اور حسن بھی ہیں خصوصیت سے ان میں سے ایک روایت مستدرک حاکم کی ہے جو بلاشبہ صحیح ہے ”نہانی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن الاقعاء فی الصلوۃ“

اس کے علاوہ یہ حدیث تعامل صحابہؓ سے بھی مؤید ہے کیونکہ صحابہ کرامؓ یہ حضرت ابن عباسؓ کے سوا کوئی بھی اقرار کا قائل نہیں ہے اور ان کے قول میں بھی یہ تاویل کی جاسکتی ہے کہ سنت سے مراد حالت عذر کی سنت ہے۔ واللہ اعلم۔

بَابُ مَا يَقُولُ بَيْنَ السَّجْدَتَيْنِ

كَانَ يَقُولُ بَيْنَ السَّجْدَتَيْنِ : اللَّهُمَّ اغْضُ لِي وَارْحَمْنِي وَاجْعَلْنِي وَاهِدًا
وَارْزُقْنِي ”شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک سجدتین کے درمیان یہ ذکر فرائض و نوافل دونوں میں مسنون ہے جبکہ حنفیہ و مالکیہ کے نزدیک فرائض میں کوئی ذکر مسنون نہیں، حدیث باب کو احناف و مالکیہ نے تطوع پر محمول کیا ہے۔

البتہ بعض حنفیہ نے فرائض میں بھی اس ذکر کو پڑھنا بہتر قرار دیا ہے چنانچہ قاضی ثنوار اللہ پانی پتی نے ”مالا ید منہ“ میں اسی کو بہتر قرار دیا ہے، نیز حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ میری رائے میں اختلاف سے بچنے کے لئے اس کا پڑھنا بہتر ہے کیونکہ حنفیہ کے نزدیک یہ جائز تو ہے ہی صرف سنیت میں کلام ہے لہذا سجدتین کے درمیان اعتدال اور اطمینان کا یقین حاصل کرنے کے لئے اس کا پڑھنا ہی مناسب ہے ”وبالانحصار فی هذا العصر الذی قلما یعتنی فیہ بالاطمینان فی الجلسۃ“

بَاب مَا جَاءَ فِي الْإِعْتِمَادِ فِي السُّجُودِ

اشتكى اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم الى النبي صلى الله عليه وسلم مشقة السجود عليهم اذا افترجوا^۱، یعنی ہم جب اپنے ہاتھوں کو پہلو سے دور رکھیں اور کہنیاں کو زمین سے بلند رکھیں تو سجدہ طویلہ کی صورت میں اس میں مشقت ہو جاتی ہے۔ فقال استعينوا بالتركيب^۲، مطلب یہ ہے کہ جب تھک جاؤ تو کہنیاں گھٹنوں سے ملا کر استراحت کر لو۔

ترمذی کے موجودہ نسخوں میں ترجمہ الباب اور روایت اسی طرح ہے جس کی تشریح کی گئی البتہ بعض قدیم نسخوں میں ترجمہ الباب اس طرح قائم کیا گیا ہے ”باب ما جاء في الاعتقاد اذا قام من السجود“ اور روایت میں ”اذ افترجوا“ کے الفاظ بھی نہیں ہیں۔ اس صورت میں اس حدیث کا تعلق سجدہ سے نہیں بلکہ رفع من السجود کے وقت سے ہے اور مشقت کا مطلب یہ ہے کہ اگر ایسی صورت میں گھٹنوں سے مدد لے لیا کرو یعنی ہاتھوں سے گھٹنوں پر زور دیکر کھڑے ہو جایا کرو۔ لیکن موجودہ نسخوں کا ترجمہ الباب اس کی روایت زیادہ راجح ہے، اول تو اس لئے کہ صحیح روایات میں ”اذ افترجوا“ کے الفاظ موجود ہیں کما عند ابی داؤد، دوسرے اگر یہ لفظ موجود نہ ہو تب بھی ”مشقة السجود“ کے الفاظ دلالت کر رہے ہیں کہ سوال ہیئت سجدہ سے متعلق تھا نہ کہ رفع من السجود سے۔ واللہ اعلم۔

بَابُ كَيْفِ النَّهْضِ مِنَ السُّجُودِ

فكان اذا كان في وتر من صلواته لم ينهض حتى يستوي جالساً^۳۔ اس باب سے امام ترمذی کا مقصود جلسۂ استراحت کو ثابت کرنا ہے۔ حدیث باب جلسۂ استراحت کی اصل اور اس کے ثبوت میں واحد حدیث ہے۔ چنانچہ اس سے استدلال کر کے امام شافعی پہلی اور تیسری رکعت میں سجدہ سے فراغت کے بعد جلسۂ استراحت کو مسنون قرار دیتے ہیں۔

۱۔ (ج ۱ ص ۱۳۰) باب السخنة في ذلك (بعن صفة السجود) لكن وقع في رواية ابی داؤد ”اذ انفضجوا“ من ”انفعال“ لا ”اذ افترجوا“ من تفعل ۱۲ مرتب عن

اس کے برخلاف امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ اور امام اوزاعیؒ کے نزدیک جلسہ استراحت مسنون نہیں اس کے بجائے سیدھا کھڑا ہو جانا افضل ہے، البتہ حنفیہ کی کتابوں میں یہ تصریح موجود ہے کہ یہ عمل جائز ہے چنانچہ علامہ شامیؒ نے لکھا ہے کہ اگر کوئی شخص پہلی اور تیسری رکعت میں جلسہ استراحت کی مقدار بیٹھ جائے تو اس پر سجدہ سہو واجب نہیں۔

امام احمد بھی اصح قول کے مطابق حنفیہ کے ساتھ ہیں۔ بعض حضرات نے اگرچہ یہ کہا ہے کہ انہوں نے آخر میں امام شافعیؒ کے مسلک کی طرف رجوع کر لیا تھا لیکن اس کے بارے میں حضرت شاہ صاحب نور اللہ مرقدہ فرماتے ہیں کہ ان کا یہ رجوع عدم جواز سے جواز کی طرف تھا نہ کہ جواز سے سنیت کی طرف۔ بہر حال جلسہ استراحت کے مسئلہ میں جمہور ایک طرف ہیں اور امام شافعیؒ ایک طرف۔

جمہور کا استدلال صحیح بخاری میں مسی ثنی الصلوٰۃ کی حدیث سے ہے جو حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے اس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت خلا بن رافعؓ کو نماز کا صحیح طریقہ بتاتے ہوئے سجدہ کی تعلیم کے بعد فرمایا ”ثم ارفع حتی تستوی قائمًا ثم افعل ذلك في صلوٰۃ کلّھا“ اس میں آپؐ نے دوسرے سجدہ کے بعد نماز کی ہر رکعت میں سیدھا کھڑا ہونے کا حکم دیا اور بیٹھنے کا ذکر نہیں فرمایا، تعدۃ اولیٰ اور تعدۃ اخیرہ والی رکعتوں کو خارج کرنے کے بعد ظاہر ہے یہ حکم پہلی اور تیسری رکعت پر ہی لگے گا۔

اس حدیث کو امام بخاریؒ نے ایک دوسرے طریق سے بھی روایت کیا ہے اس میں ”حتی تستوی قائمًا“ کے بجائے ”حتی تطمئن جالسًا“ کے الفاظ آتے ہیں، لیکن خود حافظ ابن حجرؒ نے اقرار کیا ہے کہ یہ کسی راوی کا وہم ہے اور صحیح روایت ”حتی تستوی قائمًا“ ہی ہے نیز امام بخاریؒ کا صنیع اسی کی تائید کرتا ہے۔

۱۔ (ج ۲ ص ۹۸۶) کتاب الایمان والنذور باب اذا حنت ناسیا فی الایمان ۱۱

۲۔ صحیح بخاری (ج ۲ ص ۹۲۴) کتاب الاستیذان باب من ردّ فقال علیک السلام

۳۔ فتح الباری (ج ۲ ص ۲۳۱)

۴۔ اس لئے کہ ”حتی تطمئن جالسًا“ والی روایت تخریج کرنے کے بعد امام بخاریؒ فرماتے ہیں ”و

قال ابواسامة فی الاخير حتی تستوی قائمًا“ مرتب عنہ۔

جہور کا اپنے مسلک پر دوسرا استدلال اگلے باب (باب منہ ایضاً) میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت سے ہے ”کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم ینہض فی الصلوۃ علی صدور قدمیہ“ لیکن اس حدیث کی سند پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ اس میں خالد بن الیاس ضعیف ہے۔ چنانچہ امام ترمذیؒ فرماتے ہیں ”وخالد بن الیاس ضعیف عند اهل الحديث۔“

شیخ ابن ہمامؒ نے فتح القدیر میں اس کا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ یہ حدیث ضعیف ہونے کے باوجود تعامل صحابہ کرامؓ سے مؤید ہے اس لئے قابل قبول ہے، چنانچہ مصنف ابن ابی شیبہؒ میں حضرت ابن مسعودؓ کے بارے میں مروی ہے کہ ”عن عبد الرحمن بن یزید قال کان عبد اللہ ینہض فی الصلوۃ علی صدور قدمیہ“ اور یہی مضمون ابن ابی شیبہؒ نے حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ، حضرت ابن عمرؓ اور حضرت ابن الزبیرؓ کے بارے میں بھی نقل کیا ہے اور امام شعبیؒ کا یہ قول بھی نقل کیا ہے ”ان عمر وعلیا واصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کانوا ینہضون فی الصلوۃ علی صدور اقدامہم“ نیز حضرت نعمان بن عیاشؒ کا یہ قول بھی ابن ابی شیبہؒ نے نقل کیا ہے ”ادرت غیر واحد من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم فکان اذا رفع رأسہ من السجدة فی اول رکعة والثالثة قام کما ہولم یجلس“ اور یہی مضمون مصنف عبد الرزاقؒ میں حضرت ابن عمرؓ اور حضرت ابن عباسؓ سے بھی مروی ہے۔ ان تمام حضرات صحابہؓ کے عمل سے حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت مؤید ہو جاتی ہے۔ اور یہ تمام حضرات وہ ہیں جو مالک بن الحویرث کے مقابلہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ کی صحبت سے زیادہ مستفید ہوئے۔

جہاں تک حضرت مالک بن حویرث کی روایت باب کا تعلق ہے اس کے بارے میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ وہ بیان جواز یا حالت عذر پر محمول ہے، یہ ثابت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم آخری عمر میں متبہن ہو گئے تھے، ہو سکتا ہے کہ یہ اسی زمانہ کا واقعہ ہو ورنہ اگر یہ سنت صلوۃ ہوتی تو ہرگز صحابہ کرامؓ اسے نہ چھوڑتے۔ واللہ اعلم

۱۔ لے مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۱ ص ۳۹۴) من کان ینہض علی صدور قدمیہ۔ اور مصنف عبد الرزاق میں یہ اثر عبد الرحمن بن یزید کی روایت سے اس طرح مروی رقت عبد اللہ بن مسعود فی الصلوۃ فرأیتہ ینہض فی المجلس قال ینہض علی صدور قدمیہ فی الركعة الاولى والثالثة (ج ۲ ص ۱۷۸ و ۱۷۹) رقم ۲۹۶۶۔ باب کیف ینہض من السجدة الآخرة من الركعة الاولى والثالثة ۳ مرتب لے حوالہ بالا ۱۲

۲۔ مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۱ ص ۳۹۵) من کان یقول اذا رفعت رأسک من السجدة الثانية فی الركعة الاولى فلا تجلس لے حوالہ بالا ۱۳

۳۔ (ج ۲ ص ۱۷۹) رقم ۲۹۶۸ باب کیف ینہض من السجدة الآخرة من الركعة الاولى والثالثة

بَابُ مَا جَاءَ فِي الشَّهَدِ

تشہد کے الفاظ چوبیس صحابہ کرامؓ سے مروی ہیں اور ان سب کے الفاظ میں تھوڑا تھوڑا فرق ہے ، اس پر اتفاق ہے کہ ان میں سے جو صیغہ بھی پڑھ لیا جائے جائز ہے البتہ افضلیت میں اختلاف ہے ۔

حنفیہ و حنابلہ نے حضرت ابن مسعودؓ کے معروف تشہد کو ترجیح دی ہے جو حدیث باب میں مذکور ہے ”عن عبد الله بن مسعود قال : علمنا رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا قعدنا في الركعتين ان نقول «التحيات لله والصلوات والطيبات الحمد»
امام مالکؒ نے حضرت عمر فاروقؓ کے تشہد کو ترجیح دی ہے التحيات لله الناكيات
بِالله الطيبات الصلوات لله السلام عليك الحمد (والباقي كتشهد ابن مسعودؓ)

امام شافعیؒ نے حضرت ابن عباسؓ کے تشہد کو ترجیح دی ہے جو اگلے باب (باب منہ ایضاً) میں مروی ہے ”قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعلمنا التشهد كما يعلمنا القرآن فكان يقول التحيات المباركات الصلوات الطيبات لله سلام عليك ايها النبي ورحمة الله وبركاته سلام علينا الحمد (والباقي كتشهد ابن مسعودؓ)۔

تشہد ابن مسعودؓ کی وجہ ترجیح | ① حضرت ابن مسعودؓ کی روایت جو اصح مافی الباہیو کما صرح بہ الترمذی ۔

② یہ ان معدودے چند روایات میں سے ہے جو تمام صحاح ستہ میں مروی ہیں اور کمال یہ ہے کہ اس تشہد کے الفاظ میں کہیں سرمو اختلاف نہیں ، جبکہ دوسرے تمام تشہد کے الفاظ میں اختلاف موجود ہے وذلک نادر جہداً ۔

۱۔ عن عبد الرحمن بن القاري انه سمع عمر بن الخطاب وهو على المنابر يعلم الناس التشهد يقول : قولوا التحيات لله الناكيات الحمد . مؤطاً امام مالك (ص ۷۲) ،
التشهد في الصلوة ۱۲ مرتب عفی عنہ

۲۔ انظر صحيح البخاري (ج ۱ ص ۱۱۵) باب التشهد في الآخرة ، وصحيح مسلم (ج ۲ ص ۱۷۳) باب التشهد في الصلوة ، وسنن النسائي (ج ۱ ص ۱۷۴) كيف التشهد الاول ، وسنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۳۹) باب التشهد ، وسنن ابن ماجه (ج ۱ ص ۶۴) باب ما جاء في التشهد ۱۲ مرتب عفی عنہ

۳) اس میں حضرت ابن مسعودؓ نے تصریح کی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے اس تشہد کی تعلیم میرا ہاتھ پکڑ کر دی تھی جو شدتِ اہتمام پر دل ہے بلکہ یہ روایت مسلسل باخذا لید بھی ہے۔

۴) امام محمدؒ نے مؤطا میں لکھا ہے کہ ”کان عبد اللہ بن مسعودؓ یکرأ ان یناد فیہ حرف او ینقص منه حرف“ اس سے پتہ چلتا ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ نے اس تشہد کو کتنے اہتمام سے یاد کیا تھا اور ان کی نظروں میں اس کی کتنی اہمیت تھی۔

۵) اس کا ثبوت صیغہ امر کے ساتھ ہوا ہے چنانچہ احادیث میں اس کے لئے ”فلیقل“ ”قولوا“ اور ”فقولوا“ کے الفاظ آئے ہیں ”بخلاف غیرہ فانہ مجتہد حکایۃ“ ان کے علاوہ بھی بہت سی وجوہ ترجیح موجود ہیں جن کے بیان کی یہاں گنجائش نہیں۔

التحیات لله والصلوات والطیبات“ حنفیہ کی کتب فقہ میں معروف ہے کہ یہ جملہ معراج کے وقت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا، اور السلام علیک ایتھا النبی ورحمۃ اللہ وبرکاتہ“ اللہ تعالیٰ کا جواب تھا جس کے جواب میں آپؐ نے ”السلام علینا ائمہ“ فرمایا اور اسی موقع پر حضرت جبریل علیہ السلام نے اشہدان لا الہ الا اللہ ائمہ کہا، گویا یہ ایک طرح کا مکالمہ تھا جو شب معراج میں ہوا۔ لیکن اس واقعہ کی سند کی تحقیق نہیں ہو سکی، البتہ علامہ ابن نجیمؒ نے فرمایا کہ مصلیٰ کو نماز میں ان الفاظ کی ادائیگی کے وقت اس مکالمہ کا تصور نہ کرنا چاہئے

۱۔ کما فی روایۃ مسلم (ج ۱ ص ۱۷۲) باب التَّشْهَدُ فی الصَّلَاةِ ”عَلَّمَنی رَسولُ اللّٰهِ صلی اللّٰہ علیہ وسلم التَّشْهَدَ کَفی بَیْنِ کَفیہ کَمَا یَعْلَمُنِ السُّورَةُ مِنَ الْقُرْآنِ ائمہ ۱۲ مرتب عنی عنہ

۲۔ کما صرح العلامة البیہقی فی معارف السنن (ج ۳ ص ۹۱) ۱۲ م

۳۔ (ص ۱۱۱) باب التَّشْهَدُ فی الصَّلَاةِ - ۱۲ م

۴۔ کما فی روایۃ أبی داؤد (ج ۱ ص ۱۳۹) باب التَّشْهَد - ۱۲ م

۵۔ کما فی روایۃ النسائی (ج ۱ ص ۱۷۳) باب کیف التَّشْهَدُ الاوَّل - ۱۲ م

۶۔ حوالہ بالا

۷۔ من شاء فلیطالع معارف السنن (ج ۳ ص ۹۰) ۱۲ مرتب عنی عنہ

۸۔ حکاہ علی القاری عن ابن عبد الملک فی المرقاة (ج ۱ ص ۵۵۶) کذلک فی معارف السنن (ج ۳ ص ۹۰)

بلکہ یہ تصور کرنا چاہئے کہ وہ اپنی طرف سے یہ باتیں کہہ رہا ہے گویا مُصلیٰ کو ان الفاظ کی ادائیگی بطور انشاء کرنی چاہئے۔

السَّلَامُ عَلَيْكَ أَيُّهَا النَّبِيُّ وَرَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ ” روایات کی سباری تعداد میں یہ جملہ اسی طرح منقول ہے لیکن ایک روایت میں حضرت ابن مسعودؓ تشہد بیان کرنے کے بعد فرماتے ہیں ” وَهُوَ (اسی) هَذَا التَّشْهَدُ حِينَ مَا كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ (بین ظہرا نینا فلما قبض قلنا السلام علی النبی) ”

اس کی بناء پر بعض اہل ظاہر نے یہ کہہ دیا کہ صیغہ خطاب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات سے منسوخ ہے، لیکن محققین نے اس کی تردید کی ہوا ہے کہ یہ روایت اگر صحیح بھی ہو تب بھی ان روایات کثیرہ کا مقابلہ نہیں کر سکتی جن میں صیغہ خطاب وارد ہوا ہے نیز صحابہ کرامؓ کا تعامل بھی صیغہ خطاب ہی پر ہے لہذا محض ایک روایت کی بناء پر تو اتر کو نہیں چھوڑا جاسکتا، بعض حضرات نے فرمایا کہ اس روایت میں مجاہد اور ان کے امثال سے غلطی ہوئی ہے، نیز یہ بھی ممکن ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ نے کسی ایک موقع پر غائب کا صیغہ استعمال کیا ہو اور اس سے بیان جواز مقصود ہو۔ بہر حال تشہد میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر خطاب کے صیغہ کے ساتھ سلام بھیجا جانا یا واقعہ معراج کی یاد کے طور پر ہے یا یہ آپ کی خصوصیت ہے واللہ اعلم۔

بَابُ كَيْفِ الْجُلُوسِ فِي التَّشْهَدِ

قعده کی دو ہیئتیں احادیث سے ثابت ہیں۔ ایک ”افتراش“ یعنی بائیں پاؤں کو بچھا کر اس پر بیٹھ جانا اور دائیں پاؤں کو کھڑا کر لینا، اور دوسرے ”تورک“ یعنی بائیں پاؤں کو لپٹے پر بیٹھ جانا اور دونوں پاؤں دائیں جانب باہر نکال لینا جیسا کہ حنفی عورتیں بیٹھتی ہیں۔ حنفیہ کے نزدیک مرد کے لئے قعدۃ اولیٰ اور قعدۃ اخیرہ دونوں میں افتراش افضل ہے، جبکہ امام مالکؒ کے نزدیک دونوں میں تورک افضل ہے، امام شافعیؒ کے نزدیک جس قعدہ

لہ اخبرہ ابن ابی شیبۃ بهذا الطريق محدثنا ابو نعیم قال حدثنا سیف ابن ابی سلیمان قال سمعت مجاہداً يقول حدثني عبد الله بن سفيان قال سمعت ابن مسعود يقول ”علمني ائم“ مصنف ابن ابی شیبۃ (ج ۱ ص ۲۹۲) فی التشہد فی الصلوۃ کیف ہویم

کے بعد سلام ہو اس میں توڑک اور جس قعدہ کے بعد سلام نہ ہو اس میں افتراش افضل ہے، اور امام احمدؒ کے نزدیک ثنائی یعنی دو رکعت والی نماز میں افتراش افضل ہے اور رباعی نماز کے صرف قعدہ اخیرہ میں توڑک افضل ہے۔

افضلیت توڑک کے قائلین کا استدلال ترمذی میں حضرت ابو حمید ساعدی کی روایت سے ہے، اس کے آخری الفاظ یہ ہیں ”حتی کانت الساکعة التي تنقضي فيها صلوة اخر رجله اليسرى وقعد على شقه متوسرا كاشم سلم“

اس کا جواب دیتے ہوئے امام طحاویؒ نے اس کی سند پر بھی کلام کیا ہے اور اسے ضعیف قرار دیا ہے لیکن یہ جواب درست نہیں، کیونکہ یہی روایت صحیح بخاریؒ میں بھی آئی ہے اور اعتراض کی ان تمام وجوہ سے خالی ہونے کی بنا پر جو امام طحاویؒ نے بیان کی ہیں قابل استدلال ہے، لہذا صحیح جواب یہ ہے کہ یہ یا تو محال عز پر محمول ہے یا بیان جواز پر اور اختلاف چونکہ محض افضلیت میں ہے اس لئے بیان جواز کچھ بعید نہیں البتہ عورت کے لئے توڑک اس لئے افضل قرار دیا گیا ہے کہ اس میں ستر زیادہ ہے۔

خود حقیقہ کا استدلال حضرت وائل بن حجرؒ کی حدیث بابکے ہو فرماتے ہیں ”قدمت المدينة قلت لأنظر إلى صلوة رسول الله صلى الله عليه وسلم فلما جلس يعني للتشهد افترش رجله اليسرى وضع يده اليسرى على فخذه اليسرى ونصب رجله اليمنى“ امام ترمذیؒ اس روایت کو تخریج کرنے کے بعد فرماتے ہیں ”هذا حديث حسن صحيح والعمل عليه عند أكثر أهل العلم وهو قول سفیان الثوري وابن المبارك وأهل الكوفة“

شافعیہ اس حدیث کو قعدہ اولیٰ پر محمول کرتے ہیں لیکن یہ تاویل عجیب ہے کیونکہ اس میں حضرت وائل کا فرمان ”لأنظر إلى صلوة رسول الله صلى الله عليه وسلم“ آپ کی نماز کو اہتمام کے ساتھ دیکھنے پر دلالت کرتا ہے، لہذا اگر دونوں قعدوں میں ہیئت کے اعتبار سے کچھ فرق ہوتا تو حضرت وائل اسے ضرور بیان فرماتے لہذا شافعیہ کی یہ جوابدہی مفید استدلال نہیں۔

۱۔ (ج ۱ ص ۶۴) باب ما جاء في وصف الصلوة ۱۲ م

۲۔ شراح معانی الآثار (ج ۱ ص ۱۲۶ و ۱۲۷) باب صفة الجلوس في الصلوة كيف هو ۱۲ م

۳۔ (ج ۱ ص ۱۱۴) باب سنة الجلوس في التشهد - ۱۲ م

باب ماجاء فی الإشارة

”ورفع اسبعہ الی علی الا بھام یدعو بھا“ حضرت ابن عمرؓ کی اس حدیث کی بناء پر جمہور سلف و خلف کا اتفاق ہے کہ اشارہ بالسبابہ مسنون اور اس کی سنیت پر بکثرت روایات شاہد ہیں۔ البتہ چونکہ حنفیہ کی ”ظاہر الروایۃ“ اور متون معتبرہ میں اشارہ بالسبابہ کا ذکر نہیں ملتا، نہ اثباتاً نہ نفیاً، اس کی بناء پر بعض متأخرین نے اشارہ بالسبابہ کو غیر مسنون قرار دے دیا بلکہ ”خلاصہ کیدانی“ میں اسے بدعت قرار دے دیا اور بعض حضرات نے تو انتہائی تشدد اور غلو سے کام لیا اور اس مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے یہاں تک کہہ دیا ”مارا قول ابو حنیفہ باید، قول رسول کافی نیست (العیاذ باللہ)“

حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ اشارہ بالسبابہ کی مسنونیت میں ادنیٰ شک نہیں کیونکہ اس کی روایات حدیث شہرت کو پہنچی ہوئی ہیں، جہاں تک حنفیہ کی ظاہر الروایۃ کی کتابوں میں اشارہ بالسبابہ کے عدم ذکر کا تعلق ہے سو اس کی وجہ سے احادیث صحیحہ پر عمل کو ترک کرنا کسی طرح درست نہیں کیونکہ زیادہ سے زیادہ یہ عدم ذکر ہی تو ہے اور عدم ذکر عدم الشیء کو مستلزم نہیں ہوتا۔ نیز خود امام محمدؒ نے موطاؒ میں اشارہ بالسبابہ کی حدیث ذکر کی ہے اور فرمایا ہے ”قال محمد، وبینح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نأخذ وهو قول ابی حنیفہ“ اس تصریح کے بعد کسی قسم کے شبہ کی کیا گنجائش رہ جاتی ہے۔

رہی ”خلاصہ کیدانی“ والی بات سو وہ فقہ حنفی کی کوئی معتبر کتاب نہیں بلکہ اس کے مصنف بھی غیر معتمد ہیں، علامہ شامیؒ ”شرح عقود درسم المفتی“ میں لکھتے ہیں کہ محض اس کتاب کو دیکھ کر فتویٰ دینا جائز نہیں۔

۱۔ چنانچہ امام ترمذیؒ فرماتے ہیں ”وفی الباب عن عبد اللہ بن النبیہ و نمیر الخزازی و ابی ہریرۃ و ابی حمید و وائل بن حجاج“ علامہ بنوری نور اللہ مرقدہ نے اس موضوع سے متعلق ان حضرات صحابہؓ کے علاوہ حضرت سعد، حضرت نمیر الخزازی، حضرت عبد الرحمن بن ابی ہریرۃ، حضرت اسامہ بن الحارث اور حضرت خفاف بن ایہام بن رحفۃ الغفاری کی احادیث بھی مختلف کتب حدیث کے حوالہ سے پہنچ ”معارف السنن“ میں ذکر کی ہیں من شاء فلیراجع ولیطالع (ج ۳ من ۱۰۳ الی ۱۰۵) ۱/۱۰۵

۲۔ (ص ۱۰۸ و ۱۰۹) باب العبث بالحنی فی الصلوۃ وما یکم من تسویۃ ۱۲ مرتب

۳۔ وقال الشیخ البنوری فی معارف السنن (ج ۳ ص ۱) : (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

در اصل منکرین اشارہ کو جس شخصیت کے فتویٰ سے سب سے زیادہ تقویت ملی وہ حضرت مجدد الف ثانی رحمہ اللہ ہیں، انہوں نے اپنے مکتوبات میں اشارہ بالسبابہ کی سُنَّیت سے انکار کیا ہے اور اس پر طویل بحث کی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اشارہ بالسبابہ کی احادیث مضطرب المتن ہیں کیونکہ اشارہ کی ہستیوں کے بیان میں شدید اختلاف پایا جاتا ہے اور اگر اضطراب کی بنا پر حنفیہ قُلَّتین کی حدیث کو رد کر سکتے ہیں تو اشارہ بالسبابہ کی احادیث کو بھی اس بنا پر رد کیا جاسکتا ہے۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) "و الخلاصة الكيدانية" رسالة صغيرة في مسائل صفة الصلوة بين ما فيها من أنواع المشروعات والمحظورات الثمانية أي الفرض والواجب والسنة والمستحب والمحرم والمكروه تحريماً وتنزيهاً والمباح، وفيها مسائل ضعيفة ومصنفها المديع فحاله بل لم يعرف جنماً اسمه ۱۲ مرتباً بوزن الشعر عن ذنوب الكبيرة والصغيرة ۛ (حاشیہ صفحہ ۱۷) له فحاء في رواية ابن عمر عن أبي داود (ج ۱ ص ۱۴۲) باب الاشارة في التشهد قبض اصابعه كلها وأشار باصبعه التي تلى الابهام " وفي رواية وائل بن حجر عن النسائي (ج ۱ ص ۱۸۷) باب قبض الثنتين مع اصابع اليد اليمنى وعقد الوسطى والابهام منها " ثم قبض اثنتين من اصابعه وحلق حلقة ثم رفع اصبعه فرائية يحرّكها يد عوبها " وفي رواية ابن الزبير عن أبي داود (ج ۱ ص ۱۴۲) باب الاشارة في التشهد " كان يشير باصبعه اذا دعا ولا يحرّكها " وفي رواية نمير عن أبي داود (ج ۱ ص ۱۴۲) رافعاً اصبعه السبابة قلّها شيئاً (أي أُمّالها قليلاً) وفي رواية عبيد الله بن الزبير عن مسلم (ج ۱ ص ۲۱۶) باب صفة المجلس وكيفية وضع اليدين على الفخذين " وأشار باصبعه السبابة ووضع ابهامه على اصبعه الوسطى " وعند أبي مسلم في رواية ابن عمر " وعقد ثلاثاً وخمساً وأشار بالسبابة " وفي رواية أبي هريرة عن النسائي (ج ۱ ص ۱۸۷) باب النهي عن الاشارة باصبعين وبأُتى اصبع يشير ان رجلاً كان يدعور أي يتشهد باصبعيه فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : ائد ائد " وهكذا ۱۳ العبد المذنب ارشيد اشرف جعله الله خادماً لعلم الحديث وموفقاً له۔

لیکن انصاف کی بات یہ ہے کہ حضرت مجدد الف ثانیؒ کی جلالت قدر اور علو شان کے باوجود اس مسئلہ میں ان کی تائید نہیں کی جاسکتی ”لات الحق أن الحق ليس معه في هذه المسئلة“ چنانچہ حضرت شاہ صاحبؒ حضرت مجدد الف ثانیؒ کے استدلال کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ہیئت اشارہ کے بارے میں روایات میں جو اختلاف ہے اسے اضطراب نہیں کہا جاسکتا کیونکہ اضطراب اس وقت ہوتا ہے جبکہ حدیث ایک ہی ہو اور اس کے الفاظ میں کوئی ناقابل تطبیق اختلاف پایا جاتا ہو، اور یہاں یہ صورت نہیں کیونکہ یہ اختلاف ایک حدیث کے الفاظ کا اختلاف نہیں بلکہ متعدد صحابہ کرام کی روایات کا اختلاف ہے اور اس اختلاف کی بنا پر تمام روایات کی اس قدر مشترک کو رد نہیں کیا جاسکتا کہ اشارہ فی التشہیر مسنون ہے جبکہ اس قدر مشترک کا ثبوت بھی شہرت کے ساتھ ہے، علاوہ ازیں اس کی سنیّت پر اجماع بھی ہے۔ پھر جہاں تک اس کی مختلف ہیئتوں کا تعلق ہے وہ درحقیقت واقعات و زمانہ کا اختلاف ہے کہ کبھی آپؐ نے ایک ہیئت سے اشارہ فرمایا اور کبھی دوسری ہیئت سے، اس اختلاف کو محدثین کی اصطلاح کے مطابق اضطراب نہیں کہا جاسکتا، اور اشارہ کی جو ہیئیں احادیث میں ثابت ہیں ان میں سے ہر ایک پر عمل کرنا جائز ہے لیکن ہمارے نزدیک ترجیح اس کو حاصل ہے کہ ابہام اور وسطیٰ سے ایک حلقہ بنا کر سب سے اشارہ کیا جائے فیرفعہا عند النقی (ای لا الہ) ویضعہا عند الاثبات (ای الا اللہ)۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي التَّسْلِيمِ فِي الصَّلَاةِ

”اِنَّهٗ كَانَ يَسْلَمُ عَنْ يَمِيْنِهِ وَعَنْ يَسَارِهِ“ اس حدیث کی بنا پر حنفیہ شافعیہ حنابلہ اور جمہور اس بات کے قائل ہیں کہ نماز میں مطلقاً امام و مقتدی اور منفرد پر دو دو سلام واجب ہیں ایک دائیں جانب اور دوسرا بائیں جانب۔

لیکن امام مالکؒ کا مسلک یہ ہے کہ امام صرف ایک مرتبہ اپنے سامنے کی طرف متہ اٹھا کر سلام کرے اور اس کے بعد تھوڑا سا دائیں جانب کو مڑ جائے، اور مقتدی تین سلام پھیرے، ایک

۱۔ قالہ شمس الاثمۃ الحلوانی، حکاہ ابن الہمام فی الفتم (ج ۱ ص ۲۲۱) و زاد لیكون الرفع للنقی والوضع للاثبات اھ کذا فی معارف السنن (ج ۳ ص ۱۵۱) مرتب عنی عنہ۔

تلقاء الوجه (جواباً للامام) اور ایک ایک دائیں بائیں۔ امام مالکؒ کا استدلال اگلے باب (باب منه ایضاً) میں حضرت عائشہؓ کی روایت سے ہے ”ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یسلم فی الصلوة تسلیمة واحدة تلقاء وجهہ ثم یمیل الی الشق الايمن شیئاً“

جہور اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ یہ حدیث ضعیف ہے کیونکہ اس میں زہیر بن محمد موجود ہے اور ان کے بارے میں امام بخاریؒ فرماتے ہیں کہ ان سے اہل شام منکر احادیث روایت کرتے ہیں اور یہ روایت بھی اہل شام ہی کی ہے لہذا قابل استدلال نہیں۔

البتہ امام مالکؒ کی ایک نسبت مضبوط دلیل سنن نسائی میں حضرت ابن عمرؓ کی ایک طویل حدیث ہے اس میں سالم بن عبد اللہ اپنے والد حضرت ابن عمرؓ کی سلوۃ سفر کا فقہ بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں: ”فصلی العشاء الآخرة ثم سلم واحدة تلقاء وجهہ ثم قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا حضرا احدکم امر بنحشی فوته فلیصل هذا الصلوة“ اس کے جواب میں بعض حضرات نے فرمایا کہ یہ حالت عذر پر محمول ہے جیسا کہ روایت کا آخری جملہ بھی اس کی تائید کر رہا ہے۔ لیکن یہ جواب ان حضرات کے مسلک پر تو درست ہو سکتا ہے جو پہلے سلام کو واجب اور دوسرے کو سنت یا مستحب کہتے ہیں جیسا کہ امام ابو حنیفہؒ کی روایت شاذہ بھی یہی ہے اور محقق ابن ہمامؒ کا فتویٰ بھی اسی پر ہے لیکن امام ابو حنیفہؒ کی روایت مشہورہ یہ ہے کہ دونوں سلام واجب ہیں۔ اس صورت میں یہ جواب صحیح نہ ہوگا۔ چنانچہ علامہ عینیؒ نے یہ جواب دیا ہے کہ ہو سکتا ہے کہ بعض اوقات نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے دوسرا سلام اس قدر آہستہ کہا ہو کہ بعض حضرات اسے ایک ہی سلام سمجھ بیٹھے ہوں۔ نیز روایات کثیرہ کے مقابلے میں چند شاذ روایات کو ترجیح کیسے دی جاسکتی ہے، جبکہ امام طحاویؒ نے احادیث تسلیمتین میں صحابہ کرام سے نقل کی ہیں لہذا اس کو اثر کو چند ضعیف یا محتمل روایات کی بناء پر چھوڑنے کا کوئی سوال نہیں۔

بَابُ مَا جَاءَ أَنْ حَذَفَ السَّلَامُ سُنَّةً

”حذف السلام سنة“ حذف سلام کی دو تفسیریں کی گئی ہیں۔ ایک یہ کہ ”درجۃ اللہ“

کی ”۴“ پر وقف کیا جائے یعنی اس کی حرکت کو ظاہر نہ کیا جائے۔
 دوسرے یہ کہ اس کے حروف متہ کو زیادہ نہ کھینچا جائے یہ دونوں تفسیریں بیک وقت درست ہیں
 اور دونوں پر عمل کرنا چاہئے واللہ اعلم۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي وَصْفِ الصَّلَاةِ

افعال صلوٰۃ کو الگ الگ بیان کرنے کے بعد اس باب میں ان کو مجتمعاً بیان کرنا مقصود ہے،
 اس مقصد کے لئے اس باب میں امام ترمذیؒ نے تین حدیثیں ذکر کی ہیں پہلی دو حدیثیں مسیٰؓ فی
 الصلوٰۃ کے واقعہ پر مشتمل ہیں جن میں سے پہلی حضرت رفاعہ بن رافعؓ سے مروی ہے اور دوسری
 حضرت ابو ہریرہؓ سے، جبکہ تیسری حدیث ابو حمید ساعدیؓ کی ہے اور فقہ کے بہت سے اتفاقی و
 اختلافی مسائل پر مشتمل ہے۔

اذ جاء رجل كالبدوي“ یہ خلا بن رافعؓ تھے اور راوی حدیث رفاعہ بن رافعؓ ان
 کے بھائی ہیں، یہ دونوں حضرات بدرتین میں سے ہیں، اور ”کالبدوی“ اس لئے کہا کہ نماز
 پڑھنے کے انداز سے وہ بدوی معلوم ہو رہے تھے فی الواقعہ بدوی نہ تھے۔

فصلی فانك لم تصل“ غالباً یہ نماز تحیۃ المسجد تھی اور تخفیف صلوٰۃ سے مراد تعدیل
 ارکان نہ کرنا ہے، چنانچہ ایک روایت میں ”لا یتم رکوعاً ولا سجوداً“ کے الفاظ اس
 پر دال ہیں۔

فارجع“ یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو پہلی مرتبہ
 ہی تعلیم کیوں نہیں دی؟ بار بار نماز کیوں لوٹوائی جبکہ آپ کو معلوم تھا کہ وہ نماز میں مکروہات
 تحریمہ کا ارتکاب کر رہے ہیں۔

علامہ ترمذیؒ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ جب پہلی بار نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ”ارجع
 فصلی فانك لم تصل“ فرمایا اس وقت حضرت خلاؓ کو چاہئے تھا کہ وہ اسی وقت اپنی
 غلطی معلوم کرتے لیکن انہوں نے اپنی غلطی معلوم نہیں کی بلکہ کچھ کہے بغیر نماز لوٹانے کے لئے چلے
 گئے، گویا عملاً اس بات کا اظہار کیا کہ نماز کا طریقہ مجھے معلوم ہے، آپ نے مناسب سمجھا کہ ان کے

عالم بالصلوة ہونے کے زعم کو توڑا جائے چنانچہ آپ نے ان کو اس وقت تک تعلیم نہیں دی جب تک کہ انہوں نے خود دریافت نہیں کر لیا۔ علامہ ابن الجوزیؒ نے یہ جواب دیا ہے کہ درحقیقت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم یہ دیکھنا چاہتے تھے کہ ترک تعدیل حضرت خلافت سے اتفاقاً سرزد ہو گیا ہے یا یہ ان کی عادت ہے۔ جب یہ معلوم ہو گیا کہ یہ ان کی عادت ہے تو پھر آپ نے صحیح طریقہ بتلادیا گویا تین مرتبہ نماز پڑھوانا تقریرِ خطار کے لئے نہیں تھا بلکہ تحقیق خطا کے لئے تھا، نیز اس طریقہ میں مشقت زیادہ ہوئی اور مشقت کے بعد حاصل ہونے والا علم اوقع فی النفس ہوتا ہے۔

فصل فائدہ لم تصل " اس حدیث سے تعدیل ارکان کا مسئلہ متعلق ہے جو تفصیل کے ساتھ "باب ماجاء فیمن لا یقیم صلبہ فی الركوع والسجود" میں گزر چکا ہے۔ ثم تشهد فاقم ایضاً " عام طور سے تشہد کا مطلب اذان بتایا جاتا ہے لیکن اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ منفرد کے لئے اذان زیادہ سے زیادہ مستحب ہے اور یہاں صیغہ امر استعمال کیا گیا ہے، اس لئے ملا علی قاریؒ نے اس کا مطلب یہ بتایا ہے کہ تشہد سے مراد وضو کے بعد شہادتین کا پڑھنا ہے اور اقامت سے مراد تکبیر نہیں بلکہ اقامتِ صلوٰۃ یعنی نماز پڑھنا ہے، لیکن یہ توجیہ تکلف سے خالی نہیں، خاص طور پر لفظ ایضاً اس کی تردید کر رہا ہے، اس لئے بظاہر پہلے ہی معنی مراد ہیں اور یہ حکم بحیثیت منفرد کے نہیں بلکہ بحیثیت ایک فرد جماعت کے دیا جا رہا ہے کہ نماز کا معروف طریقہ یہی ہے۔ واللہ اعلم۔

فی ان کان معہ قرآن فاقرا " حضرت ابو ہریرہؓ کی اگلی روایت میں "ثم اقرأ بما تیتس معہ من القرآن" کے الفاظ آتے ہیں، ان دونوں الفاظ سے بعض حنفیہ نے اس بات پر استدلال کیا ہے کہ قرأت فاتحہ فرض نہیں ورنہ آپؐ یہاں فاتحہ کا بطور خاص ذکر فرماتے۔ لیکن یہ استدلال دو وجہ سے درست نہیں۔ ایک تو اس لئے کہ اس روایت کے بعض طرق میں فاتحہ کا ذکر صراحتاً موجود ہے، دوسرے اس لئے کہ یہاں فاتحہ اور سورۃ دونوں مراد ہیں، کیونکہ فاتحہ اگرچہ فرض نہیں لیکن واجب ہونے کی حیثیت سے اس کا ترک مکروہ تحریمی اور موجب اعادہ ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم یہاں پر ایک واجب ہی کے ترک پر حضرت خلافت کو تنبیہ

نہ چنانچہ مسند احمد کی روایت میں یہ الفاظ آئے ہیں "ثم اقرأ بأم القرآن ثم اقرأ بما شئت" انظر آثار السنن (ص ۱۱۴) باب الاعتدال والطمانینۃ فی الركوع والسجود ۱۲ مرتب عفی عنہ۔

فرما رہے ہیں، لہذا یہ کیسے ممکن ہے کہ خود نماز کا صحیح طریقہ بتاتے ہوئے کسی واجب کو چھوڑ دیں۔
 لہذا صحیح یہی ہے کہ جن روایتوں میں فاتحہ کی تصریح نہیں وہاں بھی ”اقرا ما تيسر معك من
 القرآن“ وغیرہ الفاظ کی مراد میں سورہ فاتحہ بھی شامل ہے اور جہاں تک سورہ فاتحہ کی علم
 فرضیت کا تعلق ہے اس کے دلائل اپنی جگہ مستقل ہیں۔

والا فاحمد الله وكبره وهله ”یہ حکم باتفاق اس شخص کے لئے ہے جو کوشش
 کے باوجود قرأت پر قادر نہ ہو یا اسلام لانے کے بعد اسے تعلم قرأت کا موقع نہ ملا ہو۔

وافعل ذلك في صلواتك كلها“ (فی الروایۃ الثانیۃ) اس سے امام شافعیؒ نے
 اس بات پر استدلال کیا ہے کہ قرأت چاروں رکعات میں فرض ہے، جبکہ حنفیہ کے نزدیک اولین
 میں قرأت فرض ہے اور آخرین میں مسنون یا مستحب۔

حنفیہ کی دلیل مصنف ابن ابی شیبہؒ میں حضرت علیؓ اور حضرت ابن مسعودؓ کا اثر ہے ”اقرا فی
 الاولیین وسبم فی الاخریین“ ابن ابی شیبہؒ نے حضرت علیؓ اور ابن مسعودؓ کے اس مفہوم کے
 آثار مختلف سندوں سے روایت کئے ہیں۔ ان میں سے اگرچہ بعض کے طرق میں انقطاع ہے لیکن علامہ
 عینیؒ نے ”عمدة القاری“ میں ان آثار کو صحیح سند کے ساتھ بھی روایت کیا ہے۔

وهو فی عشرة من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم (فی الروایۃ الثالثة)،
 حضرت شاہ صاحبؒ نے ثابت کیا ہے کہ یہ پہلے کسی راوی کا وہم ہے، لیکن اس سے مسئلہ کے ثبوت و
 عدم ثبوت پر کوئی بڑا فرق نہیں پڑتا۔

قوله وفتح اصابع رجليه ”فتح (بالفتح المعجمة) کے لغوی معنی ہیں نرم کرنا اور
 یہاں مراد ہے نرمی کے ساتھ انگلیوں کو قبلہ رخ کر دینا اور یہی مسنون طریقہ ہے۔

حتی اذا قام من سجدتين كبر ورفع يديه ”سجدتین سے مراد رکعتین ہیں جیسا
 کہ امام ترمذیؒ نے بھی تصریح کی ہے اور اس موقع پر رفع یدین امام شافعیؒ کا بھی مسلک نہیں
 لہذا رفع یدین کے باب میں یہ حدیث ان کا مستدل نہیں بن سکتی۔

قال ابو عیسیٰ: هذا حديث حسن صحيح ”امام ترمذیؒ نے اگرچہ اس روایت کی

تحسین و تصحیح کی ہے لیکن امام طحاویؒ اور بعض دوسرے محدثین نے اس کی تضعیف کی ہے اور اسے معطل و فاسد قرار دیا ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ محمد بن عمرو بن عطاء کا سماع حضرت ابو حمید ساعدیؒ سے نہیں ہے نیز محمد بن عمرو کی ملاقات ابوقتاہ سے نہ ثابت ہے اور نہ اس کا امکان ہے۔ علاوہ ازیں اس میں عبد الحمید بن جعفر راوی ضعیف ہے، بعض دوسرے محدثین نے ان باتوں کی تردید کرتے ہوئے جوابات دینے کی کوشش کی ہے۔

پھر اس موقع پر فریقین کا کلام خاصا طویل ہے جسے نقل کرنے کی یہاں ضرورت نہیں کیونکہ نہ تو امام شافعیؒ کا استدلال اس حدیث کی تصحیح پر موقوف ہے نہ ہی حنفیہ کا جواب اس کی تضعیف پر۔ واللہ اعلم

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْقِرَاءَةِ فِي الصُّبْحِ

یہاں سے چار ابواب مختلف نمازوں میں تسرۃ کی مقدار مسنون سے متعلق ہیں، اس پر تقریباً تمام فقہار کا اتفاق ہے کہ فجر اور ظہر میں طوالت مفصل، عصر اور عشاء میں اوساط مفصل اور مغرب میں قصار مفصل پڑھنا مسنون ہے اور اس میں اصل حضرت

۱۔ شرح معانی الآثار طبع المکتبۃ الرحیمیہ (ج ۱ ص ۱۲۶ و ص ۱۲۷) باب صفۃ الجلووس فی الصلوۃ کیف ہو ۱۲

۲۔ وأخرجه البخاری (فی صحیحہ) (ج ۱ ص ۱۱۴) باب ستۃ الجلووس فی التشہد من طریق محمد بن عمرو بن حلوان عن محمد بن عمرو بن عطاء وليس فی سندہ عبد الحمید بن جعفر وليس فی متنہ ذکر آلی قتادۃ ولا ذکر عشرۃ من الصحابة ولا ذکر رفع الیدین عند الركوع ولجود عبد الرکعتین وفيہ وصف بالشول فقط الملتقط من معارف السنن (ج ۳ ص ۱۲۹) بتغییر سیر ۱۲ مرتب علی عنہ

۳۔ الباب المذكور

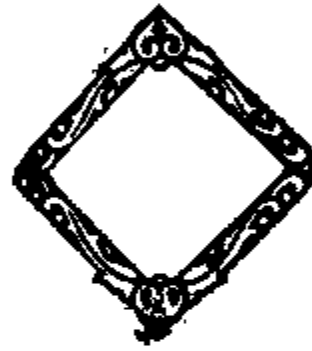
(۲) فی القراءة فی الظہر والعصر

(۳) فی القراءة فی المغرب

(۴) فی القراءة فی صلوۃ العشاء — ۱۲ مرتب

عمر فاروق رضی اللہ عنہ کا مکتوب ہے جو انہوں نے حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ کو لکھا تھا، اس میں یہی تفصیل مذکور ہے، اس خط کے کئی حصے امام ترمذیؒ نے ان چار ابواب میں ذکر کئے ہیں، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا عام معمول بھی مجموعہ روایات سے یہی معلوم ہوتا ہے البتہ کبھی اس کے خلاف بھی ثابت ہے مثلاً مغرب کی نماز میں سورہ طہ سورہ مرسلات اور سورہ حم الدخان کا پڑھنا لیکن اس قسم کے واقعات بیان جواز پر محمول ہیں تاکہ لوگ کسی خاص سورہ کو واجب نہ سمجھ لیں۔

واللہ اعلم بالصواب والیہ المرجع والمآب



۱۔ رواہ عبد الرزاق فی مصنفہ (ج ۲ ص ۱۰۴) باب ما یقرأ فی الصلوۃ، وابن ابی شیبہ فی مصنفہ (ج ۱ ص ۳۵۸۔ ما یقرأ بہ فی المغرب) مختصراً ۱۲ مرتب عنی عنہ

۲۔ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۰۵) باب الجہر فی المغرب ۱۲

۳۔ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۰۵) باب القراءۃ فی المغرب ۱۲

۴۔ نسائی (ج ۱ ص ۱۵۴) القراءۃ فی المغرب بحم الدخان ۱۲

باب ماجاء فی القراءة خلف الامام

قرارت فاتحہ خلف الامام کا مسئلہ ابتداء سے مختلف فیہ اور معرکہ الارار رہا ہے ، اس مسئلہ کو نماز کے اختلافی مسائل میں سب سے زیادہ اہمیت حاصل ہے کیونکہ اس میں اختلاف افضلیت اور عدم افضلیت کا نہیں جواز و عدم جواز بلکہ وجوب و تحریم کا ہے ، چنانچہ اس مسئلہ پر قلمی اور زبانی مناظرات کا بازار گرم رہا ہے اور اس موضوع پر فریقین کی طرف سے اتنی تصانیف لکھی گئی ہیں جن سے ایک پورا کتب خانہ تیار ہو سکتا ہے ۔

ہمارے علم میں اس موضوع پر سب سے پہلی مستقل کتاب امام بخاریؒ نے ”جزء القراءة خلف الامام“ کے نام سے لکھی ہے اور ان کے بعد امام بیہقیؒ نے اس موضوع پر ”کتاب القراءة“ تحریر فرمائی ، اُس ابتدائی دور میں کسی حنفی عالم کی اس موضوع پر کسی مستقل کتاب کا ذکر نہیں ملتا البتہ امام بیہقیؒ اپنی ”کتاب القراءة“ میں بکثرت ایک حنفی عالم کی تردید کرتے ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ علماء احناف میں سے کسی نے اس مسئلہ پر امام بیہقیؒ سے پہلے کوئی کتاب لکھی تھی ، پھر آخری دور میں جب غیر مقلدین نے اس مسئلہ کو بہت اچھالا اور اس کی وجہ سے حنفیہ کے خلاف محاذ قائم کیا اور ان کی نمازوں کے فاسد ہونے کا اعلان کیا تو علماء ہند نے اس کے جواب میں متعدد کتابیں تالیف کیں چنانچہ علامہ عبدالحیؒ لکھنوی نے ”امام الکلام فی القراءة خلف الامام“ اور اس کا حاشیہ ”غیث الغمام فی القراءة خلف الامام“ تحریر فرمایا ، نیز حضرت مولانا محمد قاسم صاحب نانوتوی نے ”الدلیل المحکم فی ترک القراءة للمؤتم“ او

”توثیق الکلام فی ترک القراءة خلف الامام“ حضرت مولانا رشید احمد صاحب گنگوہی نے ”ہدایۃ المعتدی فی قراءۃ المقتدی“ حضرت مولانا احمد علی صاحب سہانپوری نے ”الدلیل

القوی علی تراث القراءة للمقتدی؛ شیخ محمد ہاشم سندھی نے "تنقیح الکلام فی القراءۃ خلف الامام" اور علامہ ظہیر حسن نیوی نے متعدد رسالے تالیف فرمائے۔ پھر حضرت شاہ صاحب نے ایک رسالہ فارسی زبان میں "فصل الخطاب فی مسئلۃ أم الكتاب" پھر دوسرا رسالہ عربی میں "خاتمة الخطاب فی مسئلۃ فاتحۃ الكتاب" تحریر فرمایا۔ پھر حضرت مولانا ظفر احمد صاحب عثمانی صاحب "اعلاء السنن" نے بھی "فاتحۃ الکلام فی القراءۃ خلف الامام" تحریر فرمایا۔ پھر آخر میں ہمارے زمانے میں حضرت مولانا سرفراز خان صاحب صفدر نے "احسن الکلام فی تراث القراءة خلف الامام" کے نام سے دو جلدوں میں اسی موضوع پر کتاب لکھی، جسے اس موضوع کے مباحث کا جامع ترین ذخیرہ کہنا چاہئے۔ ہم یہاں اس مسئلہ کی ضروری تحقیق اختصار کے ساتھ پیش کریں گے۔

تفصیل مذاہب | اس مسئلہ میں مذاہب کی تفصیل یہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک

قرارت فاتحہ خلف الامام صلوات جہریہ اور صلوات سترہ دونوں میں مکروہ تحریمی ہے۔ چنانچہ حنفیہ کی ظاہر روایت یہی ہے۔ البتہ امام محمدؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ قرأت فاتحہ خلف الامام جہریہ میں مکروہ اور سترہ میں مستحب یا کم از کم مباح ہے۔ اسی کو علامہ عبدالحی لکھنویؒ اور بعض دوسرے متاخرین حنفیہ نے اختیار کیا ہے اور حضرت شاہ صاحبؒ کا میلان بھی اسی جانب معلوم ہوتا ہے۔ لیکن محقق ابن الہمام نے اس روایت کی تردید کی ہے۔ دوسری طرف امام شافعیؒ کے نزدیک قرارت فاتحہ خلف الامام جہری اور ستری دونوں نمازوں میں واجب ہے۔

امام مالکؒ اور امام احمدؒ اس بات پر متفق ہیں کہ جہری نمازوں میں قرارت فاتحہ خلف الامام واجب نہیں، لیکن پھر ان سے مختلف روایات ہیں، بعض روایات میں قرارت فاتحہ خلف الامام مکروہ بعض میں جائز اور بعض میں مستحب قرار دی گئی ہے۔ اور ستری نمازوں کے بارے میں ان سے تین روایات ہیں۔ ایک یہ کہ قرارت واجب ہے، دوسری یہ کہ مستحب ہے اور تیسری یہ کہ مباح ہے۔

اس سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ جہری نمازوں میں وجوب قرارت کا قول صرف امام شافعیؒ کا ہے۔ بلکہ یہ بات بھی ان کے مشہور قول کے مطابق ہے، ورنہ تحقیق یہ ہے کہ امام شافعیؒ بھی جہری نمازوں میں وجوب قرارت کے قائل نہیں ہیں۔

”المغنی“ میں ابن قدامہ کے کلام سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے، نیز ”کتاب الأم“ میں خود امام شافعیؒ کے کلام سے یہی بات سمجھ میں آتی ہے اس لئے کہ اہل میں امام شافعیؒ فرماتے ہیں ”وہم نقول کلّ صلوٰۃ صلیت خلف الامام والامام یقرأ قراۃ لا یسمع فیہا قرا فیہا“ اور ”کتاب الأم“ امام شافعیؒ کی کتب جدیدہ میں سے ہے نہ کہ کتب قدیمہ میں سے، جیسا کہ حافظ ابن کثیرؒ نے ”البدایۃ والنہایۃ“ میں اور علامہ سیوطیؒ نے ”حسن المحاضر“ (ج ۱ ص ۱۲) میں اس کی تصریح کی ہے کہ ”کتاب الأم“ امام شافعیؒ نے مصر منتقل ہونے کے بعد تالیف کی، لہذا یہ ان کی کتب جدیدہ میں سے ہے جس کا تقاضا یہ ہے کہ یہ امام شافعیؒ کا قول جدید ہو نہ کہ قول قدیم۔ اس سے واضح ہوا کہ صلوٰۃ جہریہ میں وجوب قراۃ کا مسلک صرف ہمارے زمانہ کے غیر مقلدین کا ہے یہاں تک کہ داؤد ظاہریؒ بھی اس کے قائل نہیں، نیز علامہ ابن تیمیہؒ بھی جہری نمازوں میں ترک قرارت فاتحہ خلف الامام کے قائل ہیں۔ اور ستری نمازوں میں بھی غالباً صرف استحباب قرارت ہی کے قائل ہیں۔



۱۔ احسن الکلام (ج ۱ ص ۹) بإحالة مغنی ابن قدامة (ج ۱ ص ۶۰۹) ۱۲
 ۲۔ (ج ۲ ص ۱۵۳) ۱۲ ۳۔ فقال: ثم انتقل (إلى الامام الشافعي - مرتباً) منها (إلى من بغداد) فاقام بها إلى ان مات في هذه السنة (سنة ۲۰۴) وصنف بها كتاب الأم وهو من كتبه الجديدة لانها من رواية الربيع بن سليمان وهو مصري وقد زعم امام الحرمين (هو عبد الملك ابو المعالي الجويني الشافعي شيخ الامام الغزالي) لقب بامام الحرمين لأجل تدريسه زمناً طويلاً في الحرمين الشريفين - مرتباً) وغيره أنه من القديم وهذا بعيد وعجيب من مثله (البدایۃ والنہایۃ ج ۱ ص ۲۵۲) الملتقط من ”احسن الکلام“ (ج ۱ ص ۵۳ و ۵۴) بتغییر لیسیر - ۱۲ مرتب عنی عنہ
 ۴۔ کما فی ”احسن الکلام“ (ج ۱ ص ۵۱) بإحالة مغنی ابن قدامة (ج ۱ ص ۶۰۹) ۱۲
 ۵۔ انظر ”احسن الکلام“ (ج ۱ ص ۶۸ إلى ص ۷۰) نیز علامہ ابن القیم کا مسلک بھی حنفیہ کے مطابق ہے، حوالہ بالا (ص ۷۰ و ۷۱) ۱۲ مرتب عنی عنہ

قائلین قرأت فاتحہ خلف الامام کے دلائل

حضرت عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ کی حدیث | امام شافعیؒ اور قائلین قرأت فاتحہ خلف الامام کی سب سے قابل اعتماد اور قوی دلیل حضرت

عبادہ بن الصامتؓ کی حدیث باب ہے۔ "قال صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم الصبح فتقلت عليه القراءة فلما انصرف قال اني اراكم تقرءون وراء امامكم قال قلنا يا رسول الله اى والله قال لا تفعلوا الا بام القرآن فانه لا صلوة لمن لم يقرأ بها" یہ حدیث اگرچہ شافعیہ کے مسلک پر صریح ہے لیکن صحیح نہیں چنانچہ امام احمدؒ نے اس حدیث کو معلول قرار دیا ہے کما حکاہ ابن تیمیہؒ فی فتاواہ۔ نیز حافظ ابن عبد البرؒ اور بعض دوسرے محدثین نے بھی اسے معلول کہا ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ حضرت عبادہ بن الصامتؓ کی یہ حدیث تین طریقوں سے مروی ہے :

۱ صحیحین کی مرفوع روایت "ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «لا صلوة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب» (لفظه للبخاری)

۲ ابن ابی شیبہؒ نے مصنف میں، طحاویؒ نے احکام القرآن میں اور علامہ ابن تیمیہؒ نے اپنے فتاویٰ میں محمود بن الربیعؒ سے نقل کیا ہے "قال: صليت صلاة والى جنبى عبادة بن الصامت، قال فقرأ بفاتحة الكتاب، قال: فقلت له: يا ابا الوليد! ألم أسمعك تقرأ بفاتحة الكتاب؟ قال: أجل، انه لا صلوة الا بها"

۳ (ج ۲ ص ۱۷۸) طبع دار الكتب الحديثة بمصر ۱۱

۴ فاخر جها البخاری فی باب وجوب القراءة للامام والمأموم فی الصلوات كلها فی المحضر والسفر وما يجهر فيها وما يخافت "من صحيحه (ج ۱ ص ۱۰۷) و مسلم فی کتاب الصلوة تحت باب وجوب قراءة الفاتحة فی كل ركعة وانه اذا لم يحسن الفاتحة ولا امكنه تعلمها قرأ ما تيسر له غيرها "من صحيحه (ج ۱ ص ۱۶۹)۔ سیفی عنی عنہ۔

۵ (ج ۱ ص ۳۷۵) کتاب الصلوات، من رخص فی القراءة خلف الامام ۱۳

۶ کما فی الجوهر (معارف السنن - ج ۳ ص ۲۰۰) ۱۳

۷ (ج ۲ ص ۶۳) و (ج ۲ ص ۴۶) انظر معارف السنن (ج ۳ ص ۲۰۰) ۱۳ سیفی

دلفظہ لابن ابی شیبہ (فتاویٰ ابن تیمیہ کی روایت میں خلف الامام کی بھی تصریح ہے۔
۳ ترمذی کی مذکورہ بالا حدیث باب۔

ان تینوں طرق میں سے پہلا طریق بالاتفاق صحیح ہے لیکن اس سے فرقی ثانی کا استدلال صحیح نہیں۔ اس لئے کہ حنفیہ اس کی یہ توجیہ کرتے ہیں کہ یہ منفرد یا امام کے حق میں ہے، دوسرے جوابات اور تفصیل آگے آئے گی۔

یاد دوسرا طریق سو وہ بھی صحیح ہے لیکن اس سے بھی شافعیہ وغیرہ کے مذہب پر کوئی صریح دلیل مرفوع قائم نہیں ہوتی کیونکہ وہ حضرت عبادہؓ کا اپنا اجتہاد ہے، یعنی انہوں نے ”لاصلو لمن لم یقرأ“ والی حدیث کو امام اور مقتدی دونوں کے لئے عام سمجھا اور اس سے یہ حکم مستنبط کیا کہ مقتدی پر بھی قرأت فاتحہ واجب ہے لیکن ان کا یہ استنباط احادیث مرفوعہ کے مقابلہ میں حجت نہیں ہو سکتا۔ بلکہ اس حدیث سے حنفیہ کی تائید ہوتی ہے۔ کیونکہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اکثر صحابہ و تابعین ترک قرأت خلف الامام پر کاربند تھے۔ جس کی دلیل یہ ہے کہ اگر البیان ہوتا تو حضرت محمود بن الربیعؓ حضرت عبادہؓ کو قرأت فاتحہ کرتے ہوئے دیکھ کر تعجب سے سوال نہ کرتے، ان کا تعجب سے سوال کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ حضرت عبادہؓ کا عمل صحابہ و تابعین کے عام عمل کے خلاف تھا۔ اس کے علاوہ ظاہر یہ ہے کہ حضرت محمود بن الربیعؓ نے فاتحہ کی قرأت نہیں کی اس کے باوجود حضرت عبادہؓ نے ان کو اعادۂ نماز کا حکم نہیں دیا اس سے معلوم ہوا کہ حضرت عبادہؓ کے نزدیک بھی قرأت فاتحہ مقتدی کے لئے واجب نہیں تھی۔

اب صرف تیسرا طریق رہ جاتا ہے یعنی ترمذی کی حدیث باب کا، سو وہ بیشک شافعیہ کے مذہب پر صریح ہے لیکن صحیح نہیں اور امام احمدؒ، علامہ ابن تیمیہؒ، حافظ ابن عبد البرؒ اور دوسرے محقق محدثین نے مندرجہ ذیل اعتراضات کی بناء پر معلول اور غیر صحیح قرار دیا ہے۔

۱۔ محدثین کا خیال یہ ہے کہ کسی راوی نے وہم اور غلطی سے پہلی دو روایتوں کو خلط ملط کر کے یہ تیسری روایت بنادی ہے۔ اس وہم کی ذمہ داری مکحول پر عائد کی جاتی ہے۔ وجہ یہ ہے کہ حضرت عبادہ بن الصامتؓ کی یہ حدیث محمود بن الربیعؓ کے بہت سے شاگردوں نے روایت کی ہے لیکن وہ سب اس کو یا تو پہلے طریق سے روایت کرتے ہیں یا دوسرے طریق سے، یعنی ان میں سے کسی نے بھی قرأت فاتحہ خلف الامام کا حکم صراحۃً آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب نہیں کیا، یہ نسبت صرف مکحول نے کی ہے اور حدیث کو تیسرے طریق سے روایت کیا ہے۔

اور مکحول اگرچہ بحیثیت مجموعی ثقہ ہیں لیکن محدثین اور علماء جرح و تعدیل نے ان کے بارے میں یہ تصریح کی ہے کہ بسا اوقات ان کو روایات میں وہم ہو جاتا ہے یہاں بھی ظاہر یہ ہے کہ اس روایت میں بھی ان کو وہم ہوا ہے اور انہوں نے دو تین روایتوں کو غلط ملط کر کے ایک مستقل روایت بنادی۔ اس وہم کی پوری تفصیل علامہ ابن تیمیہؒ نے فتاویٰ میں ذکر کی ہے، نیز امام ترمذیؒ نے اس حدیث کو نقل کرنے کے بعد حضرت عبادہؓ کی اس حدیث کو امام زہریؒ کے طریق سے نقل کیا ہے جس میں صرف ”لا صلوة لمن لم یقرأ بفاتحة الكتاب“ کے الفاظ ہیں، اور پھر فرمایا ”وهذا أصح“

- ۲۔۔۔۔۔ اس حدیث کی سند میں شدید اختلاف پایا جاتا ہے جس کی وجوہ درج ذیل ہیں :
- (۱) بعض طرق کی سند یہ ہے ”مکحول عن عبادة الصامت“ القطاع کے ساتھ ”فان مکحول کذا یسمع من عبادة بالالتقاء“
- (۲) بعض میں ”عن مکحول عن محمود بن الربیع عن عبادة بن الصامت“ کے طریق سے مروی ہے کما عند الترمذی فی الباب۔
- (۳) ایک طریق اس طرح مروی ہے ”مکحول عن نافع بن محمود عن عبادة بن الصامت“ کما عند ابی داؤد۔
- (۴) بعض طرق میں سند اس طرح ہے ”مکحول عن نافع بن محمود عن محمود بن الربیع عن عبادة بن الصامت“
- (۵) بعض میں اس طرح ہے ”مکحول عن محمود عن ابی نعیم انتہ سمع عبادة بن الصامت عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم“

۱۔ (ج ۲ ص ۱۷۸) طبع دارالکتب الحدیثہ بمصر ۱۲
 ۲۔ کما فی سنن الدارقطنی (ج ۱ ص ۳۱۹) باب وجوب قراءة ام الكتاب فی الصلوة
 وخلف الامام ۱۱ سیفی ۳ (ج ۱ ص ۱۱۹) باب من ترائف القراءة فی صلواتہ ۱۲
 ۳۔ کما ہو فی الاصابة فی تہجۃ محمود (ج ۳ ص ۳۸۶) عن الدارقطنی (کذا فی معارف السنن (ج ۳ ص ۲۰۳) مرتب عنی عنہ ۴۔ کما عند الدارقطنی فی سننہ (ج ۱ ص ۳۱۹)
 باب وجوب قراءة ام الكتاب فی الصلوة وخلف الامام ۱۲ سیفی

(۶) ایک طریق میں مکحول اسے رجا بن حیوہ کے واسطے سے عبد اللہ بن عمرو سے روایت کرتے ہیں۔ کما اشار الیہ الماردینی۔ (معارف السنن ج ۳ ص ۲۰۳)

(۷) ایک طریق میں مکحول براہ راست عبد اللہ بن عمرو سے روایت کرتے ہیں جکاہ ایضاً الماردینی (معارف السنن ج ۳ ص ۲۰۳)

(۸) ایک طریق میں رجا، اسے محمود بن الریج سے موقوفاً علی عبادہ روایت کرتے ہیں۔ کما عند الطحاوی فی احکامہ، کما حکاہ الماردینی (معارف السنن ج ۳ ص ۲۰۳) اضطراب سند کی ان وجوہ ثمانیہ سے پتہ چلتا ہے کہ یہ حدیث رفعاً ووقفاً بھی مضطرب ہے اور اتصالاً و انتظاماً بھی، اور اس اعتبار سے بھی اس میں اضطراب پایا جاتا ہے کہ عبادہ سے اس کو روایت کرنے والے نافع بن محمود ہیں یا محمود بن الریج یا پھر ابو نعیم۔ نیز اس میں بھی اضطراب ہے کہ یہ قصہ حضرت عبادہ کا ہے یا عبد اللہ بن عمرو کا۔ وھل بعد هذا الاضطراب الشدید یكون الحدیث صحیحاً ؟

۳۔ اس حدیث کے متن میں بھی اضطراب ہے جس کی تفصیل حضرت شاہ صاحب نے ”فصل الخطاب“ میں بیان فرمائی ہے فلیراجع۔

۴۔ مکحول کے بارے میں یہ معروف ہے کہ وہ مدلسین میں سے ہیں اور یہ ان کا اعتناء ہے۔
۵۔ مکحول کے شاگرد محمد بن اسحاق ہیں ان کے بارے میں پیچھے یہ گزر چکا ہے کہ ان کے ثفراً اور عنعنہ مشکوک ہیں۔

۶۔ ابوداؤد وغیرہ کی روایت میں نافع بن محمود آئے ہیں اور وہ مجہول ہیں، بلکہ اغلب یہ ہے کہ ترمذی کی روایت میں بھی مکحول نے ان سے تدلیس کی ہے۔

ان وجوہ کی بنا پر محدثین نے اس حدیث کو معلول قرار دیا ہے۔ یہاں تک کہ حافظ شمس الدین ذہبی جو شافعیہ میں سے ہیں اور اسامیہ و عمال کے ماہر نقاد سمجھے جاتے ہیں، انہوں نے ”میزان الاعتدال“ میں محمود بن الریج کے ترجمہ کے تحت یہ اعتراف کیا ہے کہ ان کی یہ حدیث معلول ہے۔

۱۔ انظر لتفصیل الاضطرابات فی لفظ حدیث عبادہ معارف السنن (ج ۳ ص ۲۰۳) ۲۔ فقد ذکر الشیخ البیہقی ثلاثاً عشر لفظاً فی حدیث عبادہ بن الصامتؓ ۱۲ سیفی عفی عنہ۔

لہذا اس سے استدلال درست نہیں۔

اور اگر بالفرض تھوڑی دیر کے لئے اس حدیث کو صحیح بھی تسلیم کر لیا جائے تو بھی شافعیہ کا استدلال اس سے درست نہیں ہو سکتا اس کی وجہ حضرت مولانا رشید احمد صاحب گنگوہیؒ نے ”ہدایۃ المعتدی فی قراءۃ المقتدی“ میں یہ بیان فرمائی ہے کہ محل استدلال ”لا تفعلوا الا بآم القرآن“ ہے اور یہاں نہیں سے استثناء کیا گیا ہے اور جب نہیں سے استثناء کیا جائے تو مستثنیٰ کی اباحت ثابت ہوتی ہے نہ کہ وجوب۔

لیکن اس پر اشکال ہوتا ہے کہ آگے ”لا صلوة لمن لم یقرأ بها“ کا جملہ بھی آ رہا ہے جو وجوب پر دلالت کر رہا ہے۔

اس کا جواب حضرت گنگوہیؒ نے ”ہدایۃ المعتدی“ میں یہ دیا ہے کہ یہ جملہ حکم قراءۃ فاتحہ کی تعلیل نہیں بلکہ استشہاد ہے اور مطلب یہ ہے کہ فاتحہ کے پڑھنے میں حرج نہیں کیونکہ اس کی بڑی اہمیت ہے اور جب یہ دوسروں (امام و منفرد) کے حق میں واجب ہے تو مقتدی کے حق میں کم از کم جائز ہوگی۔

مختصر یہ کہ حضرت عبادہ بن صامتؓ کی حدیث کا صرف پہلا طریق یعنی ”لا صلوة لمن لم یقرأ بفاتحة الكتاب“ ہی صحیح ہے لیکن اس سے قرارت فاتحہ خلف الامام پر استدلال نہیں ہو سکتا۔ اول تو اس لئے کہ دوسرے دلائل کی روشنی میں یہ حکم امام اور منفرد کے ساتھ مخصوص ہے مقتدی کے لئے یہ حکم نہیں کیونکہ مقتدی اس کا تابع ہوتا ہے کیسا سیاتی تفصیلہ فی ادلة الخفیۃ۔ دوسرے یہ ممکن ہے کہ اس حدیث میں قرارت سے مراد عام ہو خواہ قراءۃ حقیقیہ ہو ”کقراءة الامام والمنفرد“ یا قراءۃ حکمیہ ”کقراءة المقتدی“ چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد ”من کان له امام فقرأه الامام له قراءة“ سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ سیاتی۔

۱۔ والفرق بینہما ان العلة ما کان مدار الحكم فی تلك المسألة خاصة والشاھ ما لا یكون مدارا فیہ وانما یلائمہ فی ذکر لاجل ملائمتہ ومناسبتہ ولہ نظائر فی الحدیث (کنزانی معارف السنن (ج ۳ ص ۲۰۸) مرتب عفی عنہ

۲۔ وانظر للتفصیل معارف السنن (ج ۳ ص ۲۰۶ الی ۲۱۵) مرتب عفی عنہ

۳۔ سنن ابن ماجہ (ص ۶۱) باب اذا قرأ الامام فانصتوا ۱۲

حدیث عبادہ میں فصاعداً کی زیادتی | اس حدیث کی سب سے بہترین توجیہ حضرت شاہ صاحبؒ نے ”فصل الخطاب فی مسئلہ

أمر الكتاب“ میں کی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ اس حدیث میں ”فصاعداً“ کی زیادتی صحیح روایات میں ثابت ہے گویا پوری حدیث اس طرح ہے ”لا صلوة لمن لم یقرأ بفاتحة الكتاب فصاعداً“ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ضم سورۃ کا بھی وہی حکم ہے جو فاتحۃ الكتاب کا ہے۔ فہا ہو جواب کمد فی ضمد السورۃ فہو جوابنا فی الفاتحۃ۔ بلکہ حنفیہ کا مسلک توصاف ہے اور ان کو جواب دہی کی ضرورت ہی نہیں اس لئے کہ ”فصاعداً“ کی زیادتی کے بعد حدیث کا مطلب یہ بنتا ہے کہ جو شخص مطلقاً قرأت نہ کرے یعنی نہ ضم سورۃ کرے نہ فاتحہ پڑھے ان کی نماز نہیں ہوتی۔ گویا عدم صلوة کا حکم قرأت کے بالکل منتفی ہو جانے پر لگے گا۔ ”فصاعداً“ کی زیادتی پر امام بخاریؒ نے ”جناء القراءة“ میں یہ اعتراض کیا ہے کہ یہ صرف معمر کا تفرّد ہے ورنہ دوسرے راوی اس کو ذکر نہیں کرتے لہذا یہ زیادتی قابل اعتبار نہیں اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو معمر نہایت ثقہ ہیں بلکہ ان کو ”اثبت الناس فی الزہری“ قرار دیا گیا ہے اور یہ حدیث زہری ہی سے مروی ہے لہذا ان کا تفرّد قابل قبول ہے۔ ”لأن زيادة الثقة مقبولة“

دوسرے حقیقت یہ ہے کہ ”فصاعداً“ کی زیادتی میں معمر متفرّد بھی نہیں اور یہ زیادتی دوسرے ثقہ راویوں سے بھی مروی ہے چنانچہ حضرت شاہ صاحبؒ نے ”فصل الخطاب“ میں ثابت

۱۔ کما فی الصحیح لمسلم (ج ۱ ص ۱۶۹) باب وجوب قراءة الفاتحة فی کل رکعة وانہ اذا لم یحین الفاتحة ولا امکنہ تعلمها قراءاً ما یتصلہ غیرہا“ والسنن للنسائی (ج ۱ ص ۱۷۵) کتاب الافتتاح ”باب ايجاب قراءة فاتحة الكتاب فی الصلوة“ فی کلہما عن طریق معمر ۱۲ سیفی عفی عنہ

۲۔ اس سے متعلقہ کچھ بحث ”درس ترمذی“ (ج ۱ ص ۵۰۸ تا ۵۱۲، طبع اول) باب ما جاء انہ لا صلوة الا بفاتحة الكتاب کے تحت گزر چکی ہے فلیطالع ۱۲ سیفی عفی عنہ

کیا ہے کہ معمرؓ کے علاوہ سفیان بن عیینہؓ، امام اوزاعیؓ، شعب بن ابی حمزہؓ اور عبد الرحمن بن اسحاق مدنیؓ نے ان کی متابعت کی ہے صحیح ہونے میں کوئی شبہ نہیں۔

البتہ امام بخاریؒ نے یہاں ایک دوسرا مضبوط اعتراض کیا ہے اور وہ یہ کہ اگر بالفرض یہ زیادتی صحیح ہو تب بھی حدیث باب کا یہ مطلب نہیں ہوگا کہ صلوٰۃ کی نفی فاتحہ اور سورت دونوں کی نفی پر موقوف ہے بلکہ مطلب یہ ہوگا کہ فاتحہ کی قرأت تو فرض ہے جس کے ترک سے صلوٰۃ کی نفی لازم آئے گی لیکن اس سے زائد کا پڑھنا واجب نہیں محض مستحب ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ سیو یہ نے ”الکتاب“ میں لکھا ہے کہ کلام عرب میں لفظ ”فصاعدًا“ ایجاب ما قبلہ و تنخیر ما بعدہ کے لئے آتا ہے مثلاً اگر کوئی شخص کہے ”بعثہ بدرہم فصاعدًا“ تو اس کا مطلب محاورہ کی رو سے یہ ہوگا کہ ایک درہم میں بیچنا واجب ہے اور اس سے زیادہ میں اختیار ہے لہذا اسی طرح حدیث زیر بحث میں بھی قرأت فاتحہ فرض اور اس سے زیادہ مستنون یا مستحب ہوگی۔

امام بخاریؒ کے اس اعتراض کا جواب کسی حنفی عالم قواعد عربیہ کی روشنی میں لفظ ”فصاعدًا“ کی تحقیق کے کلام میں نہیں ملتا البتہ حضرت شاہ صاحبؒ نے ”فصل الخطاب“ میں اس کا نہایت شافی و کافی جواب دیا ہے، ان کی یہ بحث نہایت دقیق ہے جس کو ان کے شاگرد رشید حضرت علامہ نورؒ نے معارف السنن میں تشریح کے ساتھ بیان کیا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ ”فصاعدًا“ محاورہ

۱۔ کافی روایۃ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۱۹) باب من ترک القراءۃ فی صلوٰتہ ۱۲

۲۔ کتاب القراءۃ للبیہقی ص ۱۱، انظر معارف السنن (ج ۳ ص ۲۲۳) واحسن الکلام فی ترک القراءۃ خلف الامام (ج ۲ ص ۲۸) ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

۳۔ سوالہ بالا

۴۔ معارف السنن (ج ۳ ص ۲۲۳) (باحالۃ جزء القراءۃ خلف الامام) وأحسن الکلام (ج ۲ ص ۲۸) (باحالۃ کتاب القراءۃ للبیہقی ص ۱۱) وفصل الخطاب ص ۱۲ ترغی عنہ

۵۔ نیز ”فصاعدًا“ کی زیادتی صالح بن کیسان سے بھی منقول ہے، کذا فی احسن الکلام (ج ۲ ص ۲۸)

۶۔ بحالۃ عمدۃ القاری (ج ۳ ص ۶۹) ۴ سیفی عنہ (حاشیہ لا آئندہ صفحہ پر ملاحظہ ہو)

عرب میں سے ایک محاورہ ہے اور محاورہ کا قاعدہ یہ ہے کہ انہیں کسی قاعدہ میں منضبط نہیں کیا جاسکتا، بلکہ یہ کلیۃً سماع پر موقوف ہوتے ہیں اور کسی ایسے اصول کے پابند نہیں ہوتے جو ہر قسم کے سیاق کلام میں مطرد ہو بلکہ محاورات کا حکم مختلف سیاقات میں بدلتا رہتا ہے چنانچہ ایسا بکثرت ہوتا ہے کہ ایک محاورہ جملہ خبریہ میں ایک معنی دیتا ہے اور انشائیہ میں دوسرے معنی۔ سیاق اثبات میں اس کے ایک معنی ہوتے ہیں اور سیاق نفی میں دوسرے۔ یہی حال ”فصاعدًا“ کا ہے۔ کلام عرب کے تتبع سے معلوم ہوتا ہے کہ ”فصاعدًا“ کئی معانی کے لئے استعمال ہوتا ہے، ایک معنی اس کے بیشک ”ایجاب ماقبلہ و تنخیر مابعدا“ کے بھی آتے ہیں، جیسے ”بعثہ بدہم فصاعدًا“ لیکن بعض اوقات اس کے بالکل برعکس یہ لفظ ”ادخال مابعدا فی حکم ماقبلہ“ کے لئے بھی آتا ہے جیسے ”مشیت میلین فصاعدًا“ جس کا مطلب یہ ہے کہ میلین سے زیادہ بھی میلین کے حکم یعنی مشی میں داخل ہے اس کے ایک معنی توزیع (تقسیم الاحاد علی الاعداد) کے بھی آتے ہیں جیسے ”بعثہ بدرہم فصاعدًا“ جس کا مطلب یہ ہے کہ میں نے اس جنس کے بعض افراد ایک درہم میں فروخت کئے اور بعض افراد اس سے زائد میں، ومن هذا القیل ”قرأت کل یوم جزءاً من القرآن فصاعدًا“

لہذا سرف ایک مثال پیش کر کے یہ دعویٰ درست نہیں کہ ”فصاعدًا“ ہمیشہ ایک ہی معنی کے لئے آتا ہے بلکہ جب ”فصاعدًا“ میں یہ تینوں احتمالات ممکن ہیں تو ”لاصلوۃ لمن لم یقرأ بفاتحة الكتاب فصاعدًا“ کو ”بعثہ بدرہم فصاعدًا“ پر نہیں، بلکہ ”مشیت میلین فصاعدًا“ پر قیاس کیا جائے گا، اور لفظ ”فصاعدًا“ ”ادخال مابعدا فی حکم ماقبلہ“ کے لئے ہو گا نہ کہ ایجاب اور تنخیر کے لئے، بالخصوص جبکہ زیر بحث حدیث جملہ خبریہ ہے اور امام بخاری کی بیان کردہ مثال ”بعثہ بدرہم فصاعدًا“ جملہ انشائیہ ہے وہاں نفی ہے یہاں اثبات، لہذا ”فصاعدًا“ ”یہاں“ ”ادخال مابعدا فی حکم ماقبلہ“ ہی کے لئے ہے جس کی دلیل یہ بھی ہے کہ حدیث مذکور میں لفظ ”فصاعدًا“ ترکیب کے اعتبار سے ”فاتحة الكتاب“ سے حال واقع ہو رہا ہے اور تقدیر عبارت اس طرح ہے

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) ۶ فلیطالع من شاء (ج ۳ من ص ۲۲۷) (الی ص ۲۳۸) تحت عنوان ”کلمۃ فی تحقیق قولہ ”فصاعدًا“ علی قواعد العربیۃ“ سیفی عنی عنہ

”لا صلوة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب حال كونها صاعداً إلى سورة
غیرہا“ اور یہ بات طے شدہ ہے کہ حال ذوالحال کے لئے قید ہوا کرتا ہے، اور دوسری
طرف یہ قاعدہ بھی مسلم ہے کہ جب کسی مقید پر نفی داخل ہو تو وہ صرف قید کی نفی ہوتی ہے یا
قید اور مقید دونوں کے مجموعہ کی، صرف مقید بدون القید کی نفی کسی حال نہیں ہوتی، لہذا
جب ”فصاعداً“ فاتحۃ الكتاب کے لئے قید بنا اور اس پر ”لم یقرأ“ کی نفی داخل
ہوئی تو یہ نفی یا تو صرف ”فصاعداً“ کی ہوگی یا فاتحہ اور ”فصاعداً“ دونوں کی،
صرف فاتحہ کی نفی کسی سورت نہیں ہو سکتی کیونکہ وہ صرف مقید بدون القید ہے، جس کا تقاضا
ہے کہ نماز کا فساد یا تو صرف ضم سورت کے چھوڑنے پر لازم آئے یا فاتحہ اور ضم سورت
دونوں کے بیک وقت چھوڑنے پر، صرف فاتحہ کے چھوڑنے پر فساد صلوة کا کوئی سوال نہیں۔
حضرت شاہ صاحب کی تقریر پر یہ اشکال ہو سکتا ہے کہ اس کے مطابق ”بعہ بدھ
فصاعداً“ میں بھی لفظ ”فصاعداً“ ایجاب ما قبلہ و تخییر ما بعدہ کے
لئے نہیں ہو سکتا کیونکہ ”فصاعداً“ وہاں پر بھی حال ہوگا اور ”دھم“ کے لئے قید بنے گا۔
اس کا جواب یہ ہے کہ حال کے قید بننے کی جو تقریر اوپر کی گئی ہے اس کا حاصل یہ ہے
کہ ”فصاعداً“ میں اصل یہ ہے کہ قید کے معنی ہوں البتہ اگر کہیں کوئی قرینہ اس کے خلاف پر
دلالت کر رہا ہو تو اس کے خلاف معنی بھی مراد لئے جاسکتے ہیں۔ ”بعہ بدھ فصاعداً“
میں اہل عرب کا مخصوص استعمال اس بات کا قرینہ ہے کہ یہاں پر قید کے معنی مراد نہیں،
اس کے برخلاف زیر بحث حدیث میں اس قسم کا کوئی قرینہ پایا نہیں جا رہا جو اس اصل معنی سے
مردوں کا سبب بن سکتا ہو، لہذا یہاں پر لفظ ”فصاعداً“ اپنے اصلی معنی پر برقرار رہے گا، بلکہ اس اصلی معنی
کے حق میں کچھ مزید شواہد بھی موجود ہیں اور وہ یہ کہ بعض روایات میں یہاں پر ”فصاعداً“ کے بجائے ”وماتیس“

لہ کما فی روایۃ ابی سعید قال اُمرنا ان نقرأ بفاتحة الكتاب و ماتیس عند
ابی داؤد فی سننہ (ج ۱ ص ۱۱۸) باب من تَرَک القراءۃ فی صلوتہ . وعند البیہقی فی
سننہ الکبریٰ (ج ۲ ص ۶۰) باب الاقتصار علی قراءۃ بعض السورۃ، قال اُمرنا رسول
اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان نقرأ بفاتحة الكتاب ویماتیس ۱۲ مرتباً اللہ

اور ”فما زاد“ جیسے الفاظ بھی مروی ہیں جو ”امخال ما بعدہ“ کا حکم ما قبلہ کے معنی کے لئے متعین ہیں۔

بہرہاں ”فما عدا“ یا اس جیسی دوسری زیادتی کے ثبوت کے بعد اگر حضرت عبادہ کی حدیث سے قرارت خاتمہ خلف الامام کا وجوب ثابت ہو سکتا ہے تو قرأتِ سورت خلف الامام کا وجوب بھی ثابت ہو سکتا ہے فما هو وجوب ابکم فی وجوب السورة فهو وجوب ابنا فی القاء حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث | شافعیہ وغیرہ کی دوسری دلیل حضرت ابوہریرہ کی روایت ہے جو صحیح مسلم میں موجود ہے اور امام ترمذی نے بھی اسے تعلیقاً نقل کیا ہے ”عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انه قال

لے کما فی روایۃ ابی ہریرۃ عند ابی داؤد فی سننہ (ج ۱ ص ۱۱۸) باب من ترک القراءۃ فی صلوٰتہ . وعند البیہقی فی سننہ الکبریٰ (ج ۲ ص ۳۷) باب فرض القراءۃ فی کل رکعۃ بعد التعوذ ۱۲ سیفی عفا اللہ عنہ

یہ نیز معجم طبرانی اوسط میں حضرت عبادہ بن صامتؓ کی روایت اس طرح مروی ہے ”سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول لا صلوة الا بفاتحة الكتاب وأیتین معها، علامہ سیوطی صحیح الزوائد (ج ۲ ص ۱۱۵) باب القراءۃ فی الصلوۃ کے تحت اس روایت کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں قلت هو فی الصحیح خلا قولہ ”وأیتین معها“ وفيہ الحسن بن یحییٰ الحشني ضعفه النسائي والدارقطني وثقه وحيم وابن عدي وابن معين فی روایۃ - نیز روایات میں اسی مفہوم کی دوسری زیادتی بھی مروی ہیں، تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمائیے ”حسن الکلام“ (ج ۲ ص ۲۹ و ۳۰) طبع ادارہ نشر و اشاعت مدرسۃ العلوم گوجرانوالہ (۱۲) رشید اشرف سیفی وثقه اللہ لخدمۃ السنۃ المطہرۃ۔

۳ (ج ۱ ص ۱۶۹) باب وجوب قراءۃ الفاتحة فی کل رکعة وانه اذا لم یحس الفاتحة ولا امکنہ تعلمها قراءاً ما یتیمالہ غیرہا . ولفظہ ”عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال من صلی صلوۃ لم یقرأ فیہا بأمر القرآن فیہی خداج ثلاثا غیر تمام . فقیل لأبی ہریرۃ انا نكون وراء الامام فقال اقرأ بها فی نفسك فإني سمعت رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم یقول قال قال الله تعالى قمت الصلوة بیني وبين عبدی لصفین الم ”مرتب غفرلہ

۴ سنن ترمذی (ج ۱ ص ۶۵) باب ما جاء فی ترک القراءۃ خلف الامام اذا جهل بالقراءۃ ۱۲

من صلی صلوٰۃ لم یقرأ فیہا بأم القرآن فہی خداج غیر تمام فقال لہ
حامل الحدیث انی اکون احیا نا وراعا لایما قال اقرأ بها فی نفسك (اللفظ للترمذی)

اس کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث کے دو جز ہیں ایک مرفوع ہے جس میں صرف اتنا ارشاد
ہے کہ سورۃ فاتحہ کے بغیر نماز نامکمل ہے لیکن حکم حنفیہ کے دوسرے دلائل کی روشنی میں امام اور
منفرد کا ہے، اور دوسرا جز حضرت ابو ہریرہؓ پر موقوف ہے کہ انہوں نے فاتحہ خلف الامام کے بارے
میں فرمایا "اقرأ بها فی نفسك" سوا اول تو یہ حضرت ابو ہریرہؓ کا اپنا اجتہاد ہے جو احادیث
مرفوعہ کے مقابلہ میں حجت نہیں، دوسرے یہ ارشاد اس معنی میں بھی ہو سکتا ہے کہ تلفظ کے بغیر
دل میں سورۃ فاتحہ پڑھی جائے، اور بعض حضرات نے اس کی یہ توجیہ بھی کی ہے کہ بعض اوقات
فی نفسہ کا محاورہ حالت انفراد کے لئے بھی ہوتا ہے لہذا "اقرأ بها فی نفسك" کے معنی
ہوتے "اقرأ بها حال کونک منفرداً" اور یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ حدیث قدسی میں
ارشاد ہے "فان ذکرنی فی نفسہ ذکر تہ فی نفسی وان ذکرنی فی ملاء ذکر تہ
فی ملاء خیر منہم" اس میں "فی نفسہ" کا "فی ملاء" سے تقابل اس بات
کو ظاہر کر رہا ہے کہ "فی نفسہ" سے حالت انفراد مراد ہے۔

اشواہ کی ایک دلیل ابو قلابہ کی روایت ہے "ان رسول اللہ
ابو قلابہ کی روایت

۱۔ صحیح البخاری (ج ۲ ص ۱۱۰۱) کتاب الری علی الجہمیۃ وغیرہم التوحید، باب قول اللہ
"وَمُجَدِّدُكُمْ لِنَفْسِكُمْ اِنَّ هَذِهِ الرَّایۃ اَیضاً رَایۃ اَبی ہریرۃ واخرجہا مسلم فی صحیحہ (۳۳۳)
فی باب فضل الذکر والدعاء والتقرب الی اللہ تعالیٰ وحسن الظن بہ من کتاب الذکر والدعاء
والتوبۃ والاستغفار ۱۲ ستی جعہ اللہ خادماً للعلوم الحدیث ۱۲

۲۔ اخرجہ ابن ابی شیبۃ فی مصنفہ (ج ۱ ص ۳۷۲) تحت باب من رخص فی القراءة خلف الامام من
ہشیم قال اخبرنا خالد عن ابی قلابۃ مرسلًا واخرجہ عبد الرزاق فی مصنفہ (ج ۲ ص ۱۳۷) تحت
باب القراءة خلف الامام رقم الحدیث ۲۷۶۶ عن الثوری عن خالد الحداد عن ابی قلابۃ عن محمد
ابن ابی عائشۃ عن رجل من اصحاب محمد صلی اللہ علیہ وسلم (مرفوعاً) بهذا اللفظ، قال
قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم لعلمکم تقرءون والامام یقرأ، مرتین أو ثلاثاً، قالوا نعم یا
رسول اللہ! انالفعل، قال فلا تفعلوا الا ان یقرأ احدکم بفاتحة الكتاب ۱۲ رشید اشرف

خلف امامکم ؟ فقال بعض نعم ، وقال بعض لا ، فقال ان كنتم لا بد فاعلمون فليقرأ احدكم فاتحة الكتاب في نفسه .

اس کا جواب یہ ہے کہ اس سے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ ترک قرات خلف الامام کو آپ نے افضل قرار دیا ، لہذا یہ حدیث شافعیہ کے خلاف ہے ۔ اس پر اگر یہ کہا جائے کہ اس سے بہر حال قرات فاتحہ خلف الامام کا جواز ثابت ہوتا ہے لہذا یہ حنفیہ کے خلاف ہے ۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ہو سکتا ہے یہ حدیث صلوٰۃ سرّیہ سے متعلق ہو اور ستری نمازوں کے بارے میں حنفیہ کا مسلک مختار جواز قرات فاتحہ خلف الامام کا ہے ۔

شافعیہ وغیرہ کی ایک دلیل حضرت ابو قتادہؓ کی روایت بھی ہے ” ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال اتقوا دن خلفی قالوا نعم قال فلا تفعلوا الا بفاتحة الكتاب “ اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو اس کی سند میں مالک بن یحییٰ راوی ضعیف ہے ۔ نیز دوسرے دلائل کی موجودگی میں یہ بھی صلوٰۃ سرّیہ پر محمول ہو سکتی ہے ۔

شافعیہ وغیرہم کے ان کے علاوہ بھی متعدد دلائل ہیں لیکن ان میں سے کوئی بھی روایت ایسی نہیں ہے جو بیک وقت صریح بھی ہو اور صحیح بھی ، یعنی اول تو ان کی مستدل اکثر احادیث ضعیف ہیں اور جو روایات صحیح ہیں وہ غیر صریح ہیں اور حالت انفرادی یا حالت امامت پر محمول ہو سکتی ہیں ۔ دلائل و اجوبہ کی تفصیل مطولات میں دیکھی جاسکتی ہے یہاں اس کبسط کا موقع نہیں ہے ۔

۱۔ قال العلامة العثماني في اعلاء السنن (ج ۲ ص ۱۰۴) تحت باب قوله تعالى وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا أَمْ ” قلت هذا (اسی حدیث ابی قتادہ) ایضاً مضطرب الاسناد والمتم اتم ” مرتب عنی عنہ

۲۔ سنن کبریٰ بیہقی (ج ۲ ص ۱۶۶) باب من قال یقرأ خلف الامام فیما یجهر فیہ وفيما یستر فیہ ” مرتب

۳۔ فان انت تحب التفاصيل فعليك أن تطالع احسن الكلام في ترك القراءة خلف الامام (ج ۲) و اعلاء السنن (ج ۲ ص ۲۲ إلى ص ۱۲۲) باب قوله تعالى ” وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ أَمْ ” ” سنی عنی عنہ

دلائل احناف

آیت قرآنی | حنفیہ کی سب سے پہلی دلیل قرآن کریم کی یہ آیت ہے ”وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ“

یہ آیت تلاوت قرآن کے وقت استماع اور انصات کے وجوب پر صریح ہے اور سورۃ فاتحہ کا قرآن ہونا مجمع علیہ ہے لہذا اس سے قرارت فاتحہ خلف الامام کی بھی ممانعت معلوم ہوتی ہے۔

اس آیت سے حنفیہ کے استدلال پر متعدد اعتراضات کئے گئے ہیں مثلاً ایک مشہور اعتراض

یہ ہے کہ یہ آیت نماز کے بارے میں نہیں بلکہ خطبہ جمعہ کے بارے میں نازل ہوئی اور مطلب

یہ ہے کہ جب امام خطبہ کہے جس میں قرآن کریم کی آیات بھی ہوتی ہیں اس وقت تم خاموش رہو۔

اس کا جواب یہ ہے کہ حافظ ابن جریر اور امام ابن ابی حاتم وغیرہ نے اپنی اپنی تفسیروں

میں اور امام بیہقیؒ نے کتاب القراءۃ میں حضرت مجاہدؒ سے نقل کیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ

علیہ وسلم کے زمانہ میں بعض حضرات صحابہؓ قرارت خلف الامام کیا کرتے تھے اسی پر یہ آیت

لہ الجنۃ التاسع سورة الاحزاب رقم الآية ۲۰۴

۴ (ص ۸، رقم ۲۱۶) طبع ادارة احياء السنة، گوجرانوالہ ”اخبونا ابو عبد اللہ محمد بن

عبد اللہ الحافظ رحمۃ اللہ انا عبد الرحمن بن الحسن القاضی نا ابراہیم بن الحسين نا آدم بن

ابی ایاس نا ورقاء عن ابن ابی نجیم عن مجاہد قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

یقرأ فی الصلوة فسمع قراءة فتی من الانصار فنزل ”وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا“

نیز کتاب القراءۃ (ص ۸، رقم ۲۱۶) میں ابوالعالیہ کی روایت مروی ہے ”اخبونا ابو عبد اللہ الحافظ اخبونا

ابو علی الحسین ابن علی الحافظ حد ثنا ابو یعلی حد ثنا المقدمی حد ثنا عبد الوہاب

عن المهاجر عن ابی العالیۃ قال کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا صلی قرأ فقیا

اصحابہ فنزلت ” فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا “ فکت القوم وقرأ النبی صلی اللہ علیہ وسلم

یہ دونوں روایات آیت مذکورہ کے نماز سے متعلق ہونے پر دلالت ہیں۔ امام بیہقیؒ نے دونوں روایات کو منقطع قرار

دیکر ان سے چھٹکارا حاصل کرنے کی کوشش فرمائی ہے لیکن علامہ سرفراز خان صاحب صفدر دامت فیوضہم نے

”حسن الکلام“ (ج ۱ ص ۱۰۶ و ۱۱۰) میں اس کا مسکت جواب دیکر دونوں روایات کو قابل استدلال

قرار دیا ہے۔ واللہ الموفق للصواب والیہ المرجع والمآب ۱۲ رشید اشرفی جلالہ اللہ خادم السنۃ المطہرۃ۔

نازل ہوئی ”وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا“ یہ روایت اگرچہ مرسل ہو لیکن یہ حضرت مجاہدؒ کی مرسل ہے جن کو ”اعلم الناس بالتفسیر“ کہا گیا ہے۔ یہ امام المفسرین حضرت ابن عباسؓ کے خاص شاگرد ہیں اور تفسیر میں ان کے مقام بلند کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ مافظ ابو نعیم نے حلیۃ الاولیاء میں ان سے نقل کیا ہے کہ میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے پاس اس لئے جاتا تھا کہ ان کی خدمت کروں اور ان سے استفادہ کروں لیکن وہ مجھے خدمت کا موقعہ دینے کے بجائے خود میری خدمت کرتے تھے اور بعض روایات میں ہے کہ حضرت ابن عمرؓ حضرت مجاہدؒ کی رکاب پکڑ کر چلا کرتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ تفسیر میں ان کی مراسیل محبت ہیں۔
اس کے علاوہ ابن جریر طبری وغیرہ نے یسیر بن جابر سے روایت نقل کی ہے ”قال صلی

ابن مسعودؓ سمعنا سألنا عن مع الامام، فلما انصرف قال اما ان لکم ان تفقہوا اما ان لکم ان تعقلوا، وَاِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا کما امرکم اللہ“۔ اخرجہ الطبریؒ۔ اس روایت سے واضح ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ جیسے فقیہ سحابی اس آیت قرآنی کو نماز کے متعلق قرار دیتے تھے لہذا حقیقت یہی ہے کہ اس آیت کا سبب نزول نماز ہے نہ کہ خطبہ۔ اور خطبہ جمعہ اس کا سبب نزول ہو بھی کیسے سکتا ہے جبکہ یہ آیت مکی ہے اور جمعہ مدنیہ طیبہ میں مشروع ہوا اس کے علاوہ آیت میں قرأت قرآن کا ذکر ہے اور خطبہ میں تمام تر قرآنی آیات نہیں ہوتی بخلاف نماز کی قرأت کے کہ وہ تمام تر قرآن ہے، لہذا نماز آیت کا مدلول مطابقی ہے اور خطبہ آیت کا زیادہ سے زیادہ مدلول تفہمی ہو سکتا ہے۔

اس کے جواب میں شافعیہ کی طرف سے یہ کہا جاتا ہے کہ خود حضرت مجاہدؒ ہی سے ایک دوسری روایت یہ ہے کہ یہ آیت خطبہ جمعہ کے بارے میں نازل ہوئی۔
اس کا جواب یہ ہے کہ علامہ سیوطی نے ”الاتقان“ میں اور حضرت شاہ ولی اللہ نے

۱۔ اعلیٰ السنن (جلد ۳، طبع تھانہ بھون) باب قوله تعالى وَاِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا
والنهي عن القراءة خلف الامام الم ۱۳ ۲۔ انظر روح المعاني (ج ۵ من ۵) رقم الآية ۳۰۴ (۱۲)
۳۔ عن مجاهد في قوله ”وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا“ قال في الخطبة يوم الجمعة كتاب
القراءة خلف الامام للبيهقي من ۹ رقم ۲۳۲ و ۲۳۳ (طبع ادارة احياء السنة، گوجرانوالہ) باب ذكر
اختياره من رأي وجوب القراءة خلف الامام الم ۱۲ مرتب على عنه

» الفوز الکبیر « میں یہ بات بڑی وضاحت سے بیان کی ہے کہ بعض اوقات صحابہ و تابعین کسی آیت کے بارے میں کوئی واقعہ بیان کرتے ہوئے یہ فرماتے ہیں کہ ”نزلت فی کذا“ یا ”نزلت الآیۃ فی کذا“ ان جیسے الفاظ سے ان کا مقصد یہ نہیں ہوتا کہ یہ واقعہ اس آیت کا سبب نزول ہے بلکہ مقصد یہ ہوتا ہے کہ یہ واقعہ بھی آیت کے حکم میں شامل ہے۔ یہاں بھی یہی صورت ہے کہ حضرت مجاہد کا ارشاد کہ ”یہ آیت خطبہ جمعہ کے بارے میں ہے“ بلاشبہ اسی صورت پر محمول ہے یعنی یہاں ان کا قول سبب نزول کے بیان کے لئے نہیں ہے کیونکہ اگر خطبہ جمعہ کو سبب نزول کہا جائے تو تاریخی اعتبار سے یہ کسی طرح ممکن نہیں اس لئے کہ جیسا کہ بیان کیا جا چکا یہ آیت مکتی ہے اور خود حضرت مجاہد اس کا سبب نزول نماز کو قرار دے چکے ہیں، لہذا حضرت مجاہد کی دونوں روایتوں کو ملانے سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ آیت کا سبب نزول تو نماز ہی ہے البتہ اس کے عموم میں خطبہ بھی داخل ہے لہذا نماز کو جو اس آیت کا حقیقی سبب نزول ہے اس کے مفہوم سے کیسے خارج کیا جاسکتا ہے۔

اس سلسلے میں علامہ ابن تیمیہؒ نے اپنے فتاویٰ میں لکھا ہے کہ اس آیت کے بارے میں عقلاً صرف تین احتمال ہیں ایک یہ کہ یہ صرف نماز کے بارے میں ہو اس صورت میں ہمارا مدعا ثابت ہے دوسرے یہ کہ یہ آیت نماز اور خطبہ دونوں کے بارے میں ہو تب بھی ہمارا مدعا ثابت ہے، تیسرا یہ کہ یہ صرف خطبہ جمعہ کے بارے میں ہو، اور نماز سے متعلق نہ ہو، صرف اس صورت میں ہمارا استدلال تام نہیں ہوگا، لیکن یہ احتمال مردود ہے کیونکہ آیت مکتی ہے اور خود شافعیہ بھی اس کے قائل نہیں کیونکہ وہ خود قرارت سورۃ خلف الامام کے ترک پر اسی آیت سے استدلال کرتے ہیں (انتہی کلاماً) چنانچہ خود شافعیہ میں علامہ سیوطیؒ نے اس بات کا اعتراف کیا ہے کہ اس بات پر مسلمانوں کا اجماع ہے کہ نماز اس آیت کے مفہوم میں شامل ہے۔

آیت مذکورہ سے حنفیہ کے استدلال پر شوافع کی جانب سے دوسرا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ اس میں استماع کا حکم دیا گیا ہے جو صلوٰۃ جہریہ میں تو ہو سکتا ہے لیکن صلوٰۃ سترہ میں ممکن نہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ حنفیہ میں جو حضرات صلوٰات سترہ میں جواز قرارت کے قائل ہیں ان کے

۱۔ کما فی روایۃ عن مجاہد فاستمعوا لہ وانصتوا فی الصلوٰۃ والخطبۃ۔ کتاب القراءۃ خلف الامام للبیہقی (ص ۹۰ رقم ۲۳۰) سیفی عنہ۔

مسک پر تو اس اعتراض سے کوئی اثر نہیں پڑتا البتہ جو حضرات سترہ میں بھی ترک قرارت کے قائل ہیں وہ یہ کہتے ہیں کہ اس آیت میں دو حکم دئے گئے ہیں ایک استماع کا دوسرے انصات کا ، استماع کا حکم صلوات جہریہ کے لئے ہے اور انصات کا صلوات سترہ کے لئے ۔

احناف کی مستدل احادیث

حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ اور حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث

حنفیہ کا دوسرا استدلال صحیح مسلم میں حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کی طویل روایت سے ہے جس میں وہ فرماتے ہیں : "أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

وَسَلَّمَ خَطْبَانَا فَبَيَّنَ لَنَا سُنَّتَنَا وَعَلَّمَنَا صَلَاتَنَا فَقَالَ إِذَا صَلَّيْتُمْ قَامُوا صُفُوفَكُمْ ثُمَّ لِيُؤْتِيَكُمُ أَحَدُكُمْ فَإِذَا كَبَّرَ فَكَبِّرُوا ۖ وَإِذَا قَرَأَ فَانصِتُوا ۖ وَإِذَا قَالَ "غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ" فَقُولُوا آمِينَ اَلَمْ" نیز حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت میں بھی "وَإِذَا قَرَأَ فَانصِتُوا" کے الفاظ آئے ہیں ، مکمل روایت اس طرح ہے "عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّمَا جَعَلَ الْإِمَامَ لِيُؤْتِيَكُمْ بِهِ فَإِذَا كَبَّرَ فَكَبِّرُوا وَإِذَا قَرَأَ فَانصِتُوا وَإِذَا قَالَ سَمِعَ اللَّهُ لِمَنْ حَمْدُهُ فَقُولُوا اللَّهُمَّ رَبَّنَا لَكَ الْحَمْدُ" ان دونوں حدیثوں میں امام کی قرارت کے وقت مطلقاً انصات کا حکم دیا گیا ہے جو قرارت فاتحہ اور قرارت سورۃ دونوں کے لئے عام ہے ، اور ان کے درمیان تفریق کرنا کسی طرح درست نہیں کیونکہ یہاں آپؐ ایک ایک عمل کے بارے میں طریقہ بیان فرما رہے ہیں اگر فاتحہ اور سورت کی قرارت کے حکم میں کوئی فرق ہوتا تو آپؐ اُسے ضرور بیان فرماتے اس کے بجائے آپؐ نے صرف "اذا قرأ" ارشاد فرمایا جس کا صریح جب امام قرارت کرے تو مقتدی خاموش ہو جائے ۔

۱۔ (ج ۱ ص ۱۷۴) باب التَّشَهُُّدِ فِي الصَّلَاةِ ، وَسُنَّةُ هَكَذَا "حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ أَبِي أُوَيْسٍ (المشهور بإسحاق بن راهويه ۱۱ متب) قَالَ أَخْبَرَنَا جَابِرٌ عَنْ سُلَيْمَانَ الْقَيْسِيِّ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ يُونُسَ بْنِ جَبْرِ عَنْ حِطَّانِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْقَاشِي قَالَ صَلَّيْتُ مَعَ أَبِي مُوسَى الْأَشْعَرِيِّ الْوَحْدَ ۱۲ مَرَّةً عَنْهُ ۲۔ نسائي (ج ۱ ص ۱۴۶) تَادِيلُ قَوْلِهِ عَنْ رَجُلٍ وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ

شوافع وغیرہ کی طرف سے یہاں یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ ”وَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَلِمْ يَدَكَ“ کی زیادتی صحیح نہیں، کیونکہ یہی حدیث حضرت انسؓ اور حضرت عائشہؓ سے بھی مروی ہے، اور ان میں سے کوئی بھی ”وَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ“ ذکر نہیں کرتا، نیز ابو موسیٰ اشعرؓ کی روایت میں سلیمان بنی قتادہؓ سے اس روایت کے نقل کرنے میں متفرد ہیں، لہذا اس روایت سے استدلال درست نہیں،

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ زیادتی بلاشبہ صحیح ہے اور ثابت ہے، اور خود امام مسلمؒ نے صریح لفظوں میں حدیث کی تصحیح کی ہے، اور یہ پورے صحیح مسلمؒ میں، واحد مقام ہے، جہاں امام مسلمؒ نے صریح لفظوں میں حدیث کی تصحیح کی ہے۔ وہ اس طرح کہ جب امام مسلمؒ اپنی تصحیح کا اعلان کرتے ہوئے اشعرؓ کی حدیث پر پہنچے جس میں ”وَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ“ کی زیادتی سلیمان التیمی کے طریق سے مروی ہے، اس وقت امام مسلمؒ کے شاگرد ابو بکر بن اخت ابی ہنضر نے اس حدیث کی صحت کے بارے میں سوال کیا تو امام مسلمؒ نے جواب دیا: ”تَرِيدُ احْفَظُ مِنْ سُلَيْمَانَ؟“ جہاں امام حضرت انسؓ اور حضرت عائشہؓ کی روایات کا تعلق ہے ان میں اگرچہ ”وَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ“ کا جملہ موجود نہیں، لیکن یہ کوئی قابلِ تعجب بات نہیں، اس لئے کہ

لَا خَرْجَ التِّرْمِذِيُّ، ذَابَ مَعَهُ رَجُلٌ ۲۱۶۲، نَحْتُ بَابِ مَا جَاءَ إِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ، قَاعِدَةُ فَضْلٍ قَعْدًا، قَالَ خَسْرَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ فَرَسٍ فَحَشَّ رِبْنُ الْجَيْمِ وَكُسْرُ الْمُهَلَا، فَصَلَّى بِمَا قَاعِدًا فَصَلَّيْنَا مَعَهُ قَعْدًا ثُمَّ انْشَرَفَ فَقَالَ إِنَّمَا الْإِمَامُ أَوْ قَالَ إِنَّمَا جَعَلَ الْإِمَامُ لِيَوْمِ تَمَّ بِهِ فَإِذَا كَبَّرَ فَكَبَّرُوا وَإِذَا رَكَعَ فَارْكَعُوا وَإِذَا رَفَعَ فَارْفَعُوا وَإِذَا قَامَ سَمِعَ اللَّهُ مِنْ حَمْدِهِ الْخَرْجُ الْبُخَارِيُّ اِيضًا فِي سَجِّهِ (ج ۱ ص ۱۵۰) ۱۲ رَشِيدِ اشْرَفَ عَفَى عَنْهُ،

لَا خَرْجَ الْبُخَارِيُّ فِي سَجِّهِ (ج ۱ ص ۱۵۰) بَابُ صَلَوةِ الْقَاعِدِ فِيهِ وَقَالَ إِنَّمَا جَعَلَ الْإِمَامُ لِيَوْمِ تَمَّ بِهِ فَإِذَا كَبَّرَ فَكَبَّرُوا وَإِذَا رَكَعَ فَارْكَعُوا وَإِذَا رَفَعَ فَارْفَعُوا وَإِذَا قَامَ سَمِعَ اللَّهُ مِنْ حَمْدِهِ الْخَرْجُ ۱۲ رَتَّبَ عَفَى عَنْهُ

مسلم (ج ۱ ص ۱۴۱) ۱۲
سَلَامَةُ ابْنَةِ حَضْرَتِ اَنْسٍؓ كِي ۱۷، رَوَايَتُكَ اِيْكَ ضَعِيفَ طَرِيقٍ يَنْبَغِي فِيْهَا اِقْرَأَ اَنْصَتَا“ كِي زِيَادَتِي مَوْجُوْدٌ هِيَ، اَنْظُرْ كِتَابَ الْقِرَاءَةِ لِلْبَيْهَقِيِّ (ص ۱۱۳ و ۱۱۴) رَقْمُ الْحَدِيثِ ۲۸۵، لَيْكِنْ اِمَامٌ بَهَقِيُّ اَسْ كُوْذُكَ كَرْنِي كِي بَعْدَ فَرَمَاتِي هِيَ: وَبِذَا اِمَامِي تَفَرَّدَ بِهِ سُلَيْمَانُ بْنُ اَرْقَمٍ وَهُوَ مَتْرُوكٌ، اَجْرُهُ اَحْمَدُ بْنُ حَنْبَلٍ وَبُخَيْرِيُّ بْنُ مَعْيُنٍ وَغَيْرُهُمَا

البته کتاب القراءۃ (ص ۱۱۳ رقم ۲۸۳) ہی میں حضرت انسؓ کی ایک دوسری حدیث مروی ہے ”اَخْبَرَنَا ابُو عَبْدِ اللَّهِ الْحَافِظُ ابْنُ جَعْفَرٍ الْخَلْدِيُّ نا الحسن بن علی بن شبيب المعمری نا احمد بن المقدم نا الطفاوی حدیثنا ابوب عن الزهري عن انس ان النبوة صلى الله عليه وسلم قال اذا قرأ الامام فانصتوا له وابتعوا له ما عارضوا جوابا لي تفصيل حسن الامام

بَابُ صَلَوةِ الْقَاعِدِ فِيهِ وَقَالَ إِنَّمَا جَعَلَ الْإِمَامُ لِيَوْمِ تَمَّ بِهِ فَإِذَا كَبَّرَ فَكَبَّرُوا وَإِذَا رَكَعَ فَارْكَعُوا وَإِذَا رَفَعَ فَارْفَعُوا وَإِذَا قَامَ سَمِعَ اللَّهُ مِنْ حَمْدِهِ الْخَرْجُ ۱۲ رَتَّبَ عَفَى عَنْهُ

ذخیرۃ احادیث میں ایسی بے شمار مثالیں ہیں جن میں کسی صحابی نے ایک زیادتی ذکر کی ہے، اور کسی نے ذکر نہیں کی، ایسے ہی مواقع کے لئے ”زیادۃ الثقة مقبولة“ کا قانون بنایا گیا ہے۔ جہاں تک قتادہ سے ”واذا قرأ فانستوا“ کی زیادتی نقل کرنے میں سلیمان تمیمی کے تفرد کا تعلق ہے سوزہ بالاتفاق ثقہ ہیں، اور ”زیادۃ الثقة مقبولة“ ہی کے قاعدہ سے ان کا تفرد مستز نہیں، پھر حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ کی روایت میں اس زیادتی کے نقل کرنے میں سلیمان تمیمی متفرد بھی نہیں، چنانچہ عمر بن عامر، سعید بن ابی عروبہ اور ابو عبیدہ نے قتادہ سے اس زیادتی کے نقل کرنے میں سلیمان تمیمی کی متابعت کی ہے۔

۱۵۰ و ۱۵۱ انظر سنن الدارقطني (ج ۱ ص ۲۸۰) باب ذكر قوله صلى الله عليه وسلم من كان له امام فقرأه الامام له قراءة واختلاف الروايات، السنن الكبرى للبيهقي (ج ۲ ص ۱۵۶، طبع دائرة المعارف حيدرآباد دکن) باب من قال يترك، المأموم القراءة فيما به فيه الامام بالقراءة،

امام دارقطنی اور امام بیہقی نے اتر پہ عمر بن عامر اور سعید بن ابی عروبہ کی روایت میں سالم بن نوح کو ضعیف قرار دینے کی متابعت کو ناقابل اعتبار قرار دینے کی کوشش کی ہے، لیکن علامہ بیہقی نے آثار السنن (ص ۱) میں اور مولانا سرفراز خان صاحب صفدر نے ”أحسن الكلام“ (ج ۱ ص ۱۶۲ و ۱۶۳) میں اس کا مسکت جواب دیکر سالم بن نوح کی روایت کو قابل استدلال قرار دیا ہے، واللہ اعلم۔ رشید اشراف سیفی کان اللہ لدہو اللہ، علامہ بیہقی ”تعلیق التعلیق“ میں تحریر فرماتے ہیں ”قلت ثم طفت بصحیح ابی عروبة بتوفیق اللہ تعالیٰ فوجدت فیہ متابعا آخره سليمان بن ابي حنيفة قال سئل عن رجل قال حدثنا عبد الله بن رشيد ثنا ابو عبدة عن قتادة عن يونس بن جبیر عن خطان بن عبد الله الرقاشي عن ابی موسیٰ الاشعري قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا قرأ الامام فانصتوا اذا قال غیر المغنوب علیہم ولا المضالین فتدبروا آمین، انظر آثار السنن (ص ۸۷) باب فی ترک التزادة غلت الامام فی الهجرة ۱۲ مرتب حفظہ اللہ وعاء،

اگر حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت پر بھی یہ اعتراض کیا جاتا ہو کہ اس میں ”واذا قرأ فانستوا“ کی زیادتی نقل کرنے میں ابو خالد احمر منفرد ہیں، سوادل تودہ بالاتفاق ثقہ ہیں، اور ان کا تفرد مستز نہیں، دوسرے نسائی (ج ۱ ص ۱۲۶) میں تأویل قولہ عز وجل واذا قرئ القرآن فمأذون السکون الخ کے تحت محمد بن سعد انصاری نے جو ثقہ ہیں ان کی متابعت کی ہے، یہی وجہ ہے کہ امام مسلمؒ سے جب حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث کی صحت کے بارے میں پوچھا گیا تو انھوں نے فرمایا ”ہو عندی صحیح“ (مسلم ج ۱ ص ۱۷۴)، بہر حال حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث بھی بے غبار ہے ۱۲ سیفی عفی عنہ

اس سلسلے میں حضرت شاہ صاحبؒ نے ایک عجیب تحقیق بیان فرمائی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ”انما یصلی الامام لیؤتم بہ“ کی حدیث چار صحابہ کرامؓ سے مروی ہے، حضرت ابو ہریرہؓ، حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ، حضرت انسؓ اور حضرت عائشہؓ، ان میں سے حضرت ابو ہریرہؓ اور حضرت ابو موسیٰؓ کی حدیثوں میں ”وإذا قرأ فأنتہا“ کی زیادتی موجود ہے اور حضرت انسؓ اور حضرت عائشہؓ کی حدیثوں میں یہ زیادتی موجود نہیں، احادیث کے تتبع اور غور کرنے سے اس کا سبب یہ معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ حدیث دو مرتبہ ارشاد فرمائی، ایک مرتبہ ”وإذا قرأ فأنتہا“ بھی اس میں شامل تھا، اور ایک مرتبہ شامل نہیں تھا، پہلی مرتبہ آپؐ نے یہ حدیث سقوط عن الحسن کے واقعہ میں ارشاد فرمائی جب آپؐ نے بیٹھ کر نماز پڑھائی، صحابہ کرامؓ نے اس وقت آپؐ کے پیچھے کھڑے ہو کر نماز پڑھنی شروع کی، تو آپؐ نے ان کو بیٹھنے کا اشارہ فرمایا، اور نماز کے بعد یہ حدیث ارشاد فرمائی اور آخر میں فرمایا: ”وإذا سلم جالساً فصلوا یلویناً، لمانی رواية عائشةؓ“ اور حضرت انسؓ کی روایت میں یہ الفاظ ہیں ”وإذا سلم أقعداً فصلوا قعوداً اجمعین“ اس موقع پر چونکہ آپؐ کا اصل منشاء یہ مسئلہ بیان کرنا تھا کہ جب امام بیٹھ کر نماز پڑھا رہا ہو تو مقتدیوں کو بھی بیٹھ کر ہی نماز پڑھنی چاہیے، اس لئے آپؐ نے ذکر میں تمام ارکان صلوٰۃ کا استیعاب نہیں فرمایا، البتہ ضمناً بعض دوسرے ارکان کا بھی ذکر آگیا، بہر حال استیعاب چونکہ مقصد نہیں تھا اس لئے اس موقع پر آپؐ نے ”وإذا قرأ فأنتہا“ کا جملہ ارشاد نہیں فرمایا، پھر اس موقع پر چونکہ حضرت انسؓ اور حضرت عائشہؓ دونوں موجود تھے، اس لئے انھوں نے ”انما یصلی الامام لیؤتم بہ“ کی حدیث کو ”وإذا قرأ فأنتہا“ کی زیادتی کے بغیر روایت کیا، اس موقع پر حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ اور حضرت ابو ہریرہؓ مدینہ طیبہ میں موجود نہیں تھے، کیونکہ حافظ ابن حجرؒ کی تصریح کے مطابق سقوط عن الحسن کا واقعہ شہر میں پیش آیا، اس وقت تک حضرت ابو ہریرہؓ مشرف باسلام نہیں ہوئے تھے، اس لئے کہ وہ شہر میں اسلام لائے، اسی طرح حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ بھی اُس وقت حبشہ

۱۔ عن ابی داؤد فی سننہ (ج ۱ ص ۸۶) باب الامام یصلی من قعود ۱۲

۲۔ ترمذی (ج ۱ ص ۲، ۳) باب ما جاز اذا صلی الامام قاعداً فصلوا قعوداً ۱۲

میں تھے۔ اور وہ بھی سہ ماہی میں حبشہ سے واپس آئے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ اور حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ میں سے کوئی بھی سقوط عن الفرس کے موقع پر موجود نہیں تھے آپس کے واضح ہوتا ہے کہ یہ حضرات جس حدیث کی روایت کر رہے ہیں وہ سقوط عن الفرس کے واقعہ کے بہت بعد یعنی سہ ماہی میں یا اس کے بھی بعد ارشاد فرمایا گیا ہے، اور اس وقت چونکہ اس حدیث کا منشاء صرف بیٹھ کر نماز پڑھنے کا حکم بیان کرنا نہیں تھا بلکہ یہ قاعدہ کلیہ بیان کرنا تھا کہ مقتدی کو امام کی متابعت کرنی چاہئے، اس لئے اس موقع پر آپ نے تمام ارکان میں متابعت کا طریقہ بتایا، اور ”واذا قرأ فأنصتوا“ کا بھی اضافہ فرمایا، لہذا حضرت انس اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہما کی حدیث کا واقعہ بالکل جدا ہے، اور اس کا سیاق بھی مختلف ہے، اور حضرت ابو ہریرہ اور حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہما کی احادیث کا سیاق اور واقعہ بالکل دوسرا ہے، اور پہلے واقعہ میں ”واذا قرأ فأنصتوا“ کے موجود نہ ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ حضرت ابو موسیٰؓ اور حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث میں بھی یہ یا دتی ضعیف ہو۔

حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث | حنفیہ کی تیسری دلیل اگلے باب میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے: ”انہ رسول اللہ

صلی اللہ علیہ وسلم انصرف من سلوة جہر فیہا بالقراءة فقال هل قرأ معی

حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ کی روایت میں ”واذا قرأ فأنصتوا“ کی زیادتی کو صحیح سمجھنے والے حضرات کی فہرست مع حوالہ جات کتب حسن الکلام فی ترک القراءة خلف الامام (ج ۱ ص ۲۰۷ و ۲۰۸) میں ملاحظہ فرمائیے ۱۲ رشید شہرستانیؒ ص ۱۱۲ باب ماجاء فی ترک القراءة خلف الامام اذا جہر بالقراءة (ترمذی ج ۱ ص ۶۵) ترمذی کے علاوہ یہ روایت حدیث کی دوسری معتبر کتب میں بھی موجود ہے، دیکھئے مؤطا امام مالکؒ (ص ۶۹) ترک القراءة خلف الامام فیما جہر فیہ نسائی (ج ۱ ص ۱۳۶) ترک القراءة خلف الامام فیما جہر بہ، سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۳۰) باب من آی القراءة اذا لم یجہر سنن ابن ماجہ (ص ۶۱) باب اذا قرأ الامام فأنصتوا، سنن کبریٰ، بیہقی (ج ۲ ص ۱۵۰) باب من قال یتزک المأموم القراءة فیما جہر فیہ الامام بالقراءة، کتاب القراءة خلف الامام للبیہقی (ص ۱۱۷، رقم الحدیث ۲۶۱۳) طبع ادارۃ احیاء السنۃ، گوجرانوالہ) جزء القراءة خلف الامام للبخاری (ص ۸۱ رقم الحدیث ۱۷۳) باب من نازع الامام القراءة فیما جہر لم یؤمر بالاعادة، ۱۲ مرتب جعلہ اللہ خادم السنۃ المطہرۃ وسہل لہ امر تخریج الاحادیث،

احد منہما آذنا فقال رجل. نعم يا رسول الله قال اني اتقيل مالي انا نزع القرآن قال
فانتهى الناس عن القراءة مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فيما يجهر فيه
رسول الله صلى الله عليه وسلم من الصلوات بالقراءة حين سمعوا ذلك من رسول
الله صلى الله عليه وسلم.

یہ حدیث حنفیہ کے مسلک پر صریح ہونے کے ساتھ اس بات کو بھی واضح کر رہی ہے کہ
قرآنہ خلف الامام کو منازعۃ القرآن قرار دینے والے بعد صحابہ کرام نے قرأت خلف الامام
کو ترک کر دیا تھا، اس حدیث میں یہ تاویل بھی نہیں ہو سکتی کہ اس میں قرآنہ سورۃ خلف
الامام سے منع کیا گیا ہے، نہ کہ قرآنہ خلف الامام سے، کیونکہ اس میں آپ نے مانعت کی
علت بھی بیان فرمادی ہے، اور وہ ہے منازعۃ القرآن، اور یہ علت جس طرح قرآنہ سورۃ میں
پائی جاتی ہے اسی طرح قرآنہ فاتحہ میں بھی پائی جاتی ہے، لہذا دونوں کا حکم ایک ہے،
اس حدیث پر شوافع کی جانب سے پہلا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ اس کا مدار ابن اکیمہؒ
اللیثی پر ہے جو مجہول ہے، لہذا یہ روایت قابل استدلال نہیں،

اس کا جواب یہ ہے کہ ابن اکیمہ لیسٹی ثقہ راوی ہیں، اور بہت سے محدثین نے ان کی توثیق
کی ہے، اور قاعدہ یہ ہے کہ اگر کسی راوی کی محدثین توثیق کریں تو اس پر جہالت کا الزام نہیں
رہتا، اور ابن اکیمہ کے غیر مجہول اور ثقہ ہونے کی اس سے بڑی اور کیا دلیل ہو سکتی ہے کہ امام

۱۵۱ انظر السنن الكبرى للبيهقي (ج ۲ ص ۱۵۹) باب من قال يترك المأموم القراءة فيما جهر فيه الامام بالقراءة ۱۲ مرتب
۱۵۲ قال المارديني قلت: اخرج حديث ابن حبان في صحيحه وحسنه الترمذي وقال اسمه عمارة ويقال عمرو واخرجه ابن
ابو داود ولم يتعرض له بشئ وذلك دليل على حسنه كماعرف في الكمال لعبد الغني روى عن ابن اكيمه مالك ومحمد بن عمرو
وقال ابن سعد توفي سنة احدى ومائة وهو ابن تسع وسبعين وقال ابن ابى حاتم سألت ابي عنه فقال صحيح الحديث
حديثه مقبول وقال ابن حبان في صحيحه اسمه عمرو وهو اخوه عمر ثقتان وقال ابن معين روى عنه محمد بن عمرو وغيره وحسبك
برواية ابن شهاب عنه وفي التمهيد كان يحدث في مجلس سعيد بن المسيب يعني الى حديثه وتحديثه قال هو ابن شهاب
وذلك على جلالته عندهم وثقته انتهى كلامه وبذلك لا ينفي عنه الجاهلية، انتهى كلام المارديني، ۱۲ كذا في الجوهر النقي في
ذيل السنن الكبرى للبيهقي (ج ۲ ص ۱۵۸) باب من قال يترك المأموم القراءة الخ ۱۳

رشید اشرف جعلہ اللہ فی عینہ صغیراً و فی اعین الناس کبیراً،

ماکت نے موطائیں اُن کی یہ روایت ذکر کی ہے، اور امت کا اس پر اتفاق ہے کہ موطا کی تمام روایات صحیح ہیں،

اس حدیث پر شافعیہ نے دوسرا اعتراض یہ کیا ہے کہ اس میں ”فانتھی الناس عن القراءة مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم“ کا جملہ امام زہریؒ کا ادراج ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو اگر بالفرض یہ امام زہریؒ ہی کا ارشاد ہو تب بھی ظاہر ہے کہ امام زہریؒ نے یہ بات صحابہ کرامؓ کا عمل دیکھ کر ہی کہی ہوگی، دوسرے واقعہ یہ ہے کہ یہ امام زہریؒ کا ادراج نہیں، بلکہ حضرت ابو ہریرہؓ کا قول ہے، جیسا کہ ابوداؤد میں ابن اسرح کے طریق میں اس کی تصریح ہے کہ: ”وقال ابن السرح فی حدیثہ قال معمر عن الزہری قال أبو ہریرۃ فانتھی الناس“ اور بعض حضرات کو اس جملہ کے مُدرج من الزہریؒ ہونے کا جو مغالطہ لگا ہے اس کا اصل سبب بھی ابوداؤد ہی سے واضح ہو جاتا ہے، چنانچہ امام ابوداؤدؒ آگے نقل کرتے ہیں: ”قال سفیان وتکلم الزہری بکلمۃ لم أسمعہا، فقال معمر انہ قال فانتھی الناس“ مطلب یہ کہ حضرت سفیانؒ فرماتے ہیں کہ جب امام زہریؒ نے اپنے حلقہ درس میں یہ حدیث بیان فرمائی تو ”مالی أنزع القرآن“ کے بعد کا جملہ میں سُن نہ سکا، تو میں نے اپنے ہم سبق معمرؒ سے پوچھا کہ استاذ نے کیا فرمایا؟ اس پر معمر نے کہا ”انہ قال فانتھی الناس“ چونکہ معمر نے جواب میں اس قول کی نسبت امام زہریؒ کی طرف فرمائی، تو اس سے بعض لوگوں نے یہ سمجھ لیا کہ یہ امام زہریؒ کا اپنا مقولہ ہے، حالانکہ درحقیقت وہ حضرت ابو ہریرہؓ کا قول ہے، — تیسرے ”فانتھی الناس عن القراءة“ کا جملہ حنفیہ کے استدلال کے لئے موقوف علیہ نہیں، بلکہ ان کا استدلال ”مالی أنزع القرآن“ سے ہی پورا ہو جاتا ہے،

اس حدیث پر تیسرا اعتراض امام ترمذیؒ نے کیا ہے، کہ خود حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ انھوں نے قرآن فاتحہ خلف الامام کے بائے میں فرمایا: ”أقرأ بہما فی نفسک“

۱۵ (ص ۶۹) ترک القراءة خلف الامام فیما جہرفیہ ۱۲

۱۶ (ج ۱ ص ۱۲۰) باب من رأى القراءۃ اذا لم یجہز

۱۷ سنن ترمذی (ج ۱ ص ۶۵) باب ما جاز فی ترک القراءة خلف الامام اذا جہز بالقراءة ۱۲

لیکن اس کا مفصل جواب پیچھے گزر چکا ہے، اور شافعیہ کے اصول کے مطابق تو امام ترمذیؒ کا یہ اعتراض کسی بھی طرح صحیح نہیں ہوتا، کیونکہ شافعیہ کا اصول یہ ہے کہ ”العبدۃ بساروی لا بسارعی“ یعنی اگر رادی کا فتویٰ اس کی روایت کردہ حدیث کے خلاف ہو تو شافعیہ حدیث پر عمل کرتے ہیں فتویٰ کو چھوڑ دیتے ہیں،

حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث | حنفیہ کی چوتھی دلیل حضرت جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے: ”مَنْ قَالَ

رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ كَانَ لَهُ إِمَامٌ فَقَرَأَ الْإِمَامُ لَهُ قِرَاءَةً“

یہ حدیث صحیح بھی ہے اور حنفیہ کے مسلک پر صریح بھی، کیونکہ اس میں ایک قاعدہ کلیہ بیان کر دیا گیا ہے کہ امام کی قرأت مقتدی کے لئے کافی ہو جاتی ہے، لہذا اس کو قرأت کی ضرورت نہیں، پھر اس حدیث میں مطلق قرأت کا حکم بیان کیا گیا ہے جو قرأت فاتمہ اور قرأت سورۃ درود کو شامل ہے، لہذا دونوں میں امام کی قرأت حکماً مقتدی کی قرأت سمجھی جائے گی، لہذا مقتدی کا قرأت کو ترک کرنا ”لا سلامۃ لمن امر بقراءۃ بفتحۃ الکتاب“ کے تحت نہیں آتا،

حنفیہ کی اس دلیل پر متعدد اعتراضات کئے گئے ہیں!

① پہلا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ حنفیہ حدیث نے اسے موقوف علی جابر قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ کسی قوی اور ثقہ رادی نے اسے مرفوع ذکر نہیں کیا،

۱۔ الاصل ابن ماجہ فی سننہ (ص ۶۱) باب اذا قرأ الامام فانصتوا وانزعجتم في المطاوع (ص ۹۸ و ۱۱۰) باب القراءة في الصلاة خلف الامام وابن ابی شیبہ فی مصنفہ (ج ۱ ص ۳۶) من ذكره القراءة خلف الامام، وعبد اللہ فی مصنفہ (ج ۲ ص ۱۳۶) باب القراءة خلف الامام، رقم الحديث ۱۲۹۹، والطحاوی فی شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۱۰۹) طبع رحیمہ دیوبند، باب القراءة خلف الامام والبیہقی فی سننہ الکبریٰ (ج ۲ ص ۱۶۰) باب من قال لا یقرأ خلف الامام علی الاطلاق، و فی کتاب القراءة خلف الامام (ص ۱۲۲) طبع اداره احیاء السنۃ گوجرانوالہ، باب ذکر اخبار کتب بہا من زعم ان لا قراءة خلف الامام بحال، ذکر خبر ورد فیہ عن جابر بن عبد اللہ الرضی فی سننہ (ج ۱ ص ۳۰۳ و ۲۲۵) باب ذکر قولہ صلی اللہ علیہ وسلم من کان له الامام الخ ۱۲ رشید اشرف ارشدہ اللہ لما یحبہ ویرضاه ووفقہ لا،

اس کا جواب یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ سفیان ثوریؒ اور شریک وغیرہ اسے مرفوعاً روایت کرتے ہیں، لہذا یہ اعتراض قابل اعتناء نہیں۔

② دوسرا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ یہ حدیث عبداللہ بن شداد بن ابیہاد عن جابر بن عبداللہ کے طریق سے مروی ہے، اور عبداللہ بن شداد کا سماع حضرت جابرؓ سے ثابت نہیں،

اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن شداد بن ابیہاد صحابی ہیں، چنانچہ حافظ ابن حجرؒ نے ”الاصابہ“ میں لکھا ہے کہ ”لہ رؤیة“ لہذا یہ حضرت جابرؓ کے معاصر ہیں، اگرچہ صغار صحابہ میں سے ہیں چنانچہ یہ حدیث صحیح علی شرط مسلم ہے، اور اگر بالفرض حضرت عبداللہ بن شداد کا سماع حضرت جابرؓ سے نہ ہو تب بھی یہ حدیث زیادہ سے زیادہ مرسل صحابی ہوگی، اور مرسل صحابی باجماع حجت ہے،

③ تیسرا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ دارقطنیؒ وغیرہ میں یہ حدیث ”عبداللہ بن شداد عن ابی الولید عن جابر بن عبداللہ“ کے طریق سے مروی ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عبداللہ بن شداد نے یہ حدیث براہ راست حضرت جابرؓ سے نہیں سنی تھی، بلکہ بیچ میں ابوالولید کا واسطہ ہے، اور ابوالولید مجہول ہے،

اس کا جواب یہ ہے کہ ابوالولید خود حضرت عبداللہ بن شداد کی کنیت ہے، دراصل روایت یوں تھی: ”عن عبداللہ بن شداد بن ابیہاد ابی الولید عن جابرؓ“ کسی کتاب نے غلطی سے ”ابی الولید“ سے پہلے لفظ ”عن“ کا اضافہ کر دیا، لہذا حقیقت یہ ہے کہ عبداللہ بن شداد اور حضرت جابرؓ کے درمیان کوئی واسطہ نہیں،

④ چوتھا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ اس حدیث کا مدار امام ابو حنیفہؒ، حسن بن عمارہؒ

۱۔ وقال العلامة الآلوسی فی زیر المعانی (المجلد الخمیس من الجزء التاسع من ۱۵۱، سورة الاعراف رقم الآیة ۲۰۴) ۱، فہو لا سفیان وشریک وجریر والواثر بیر رعبہ بالمرق الصیحة فبطل عدم فین لم یرفعہ ووتفرد الثقة وجب قبولہ لان الرفع زیادة وزیادة الثقة مقبولة فکیف ولم یفرد، ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ،

۲۔ کافی سنن الدارقطنی (ج ۱ ص ۳۲۳) باب ذکر قولہ صلی اللہ علیہ وسلم من کان لا امام الخ ۱۲

۳۔ ج ۱ ص ۳۲۵، رقم الحدیث ۱۲ (۲)

۴۔ چنانچہ امام دارقطنیؒ اپنی سنن (ج ۱ ص ۳۲۳) میں باب ذکر قولہ صلی اللہ علیہ وسلم من کان لا امام الخ کے تحت امام ابو حنیفہؒ کے طریق سے حضرت جابرؓ کی مذکورہ روایت کو تخریج کرنے کے بعد فرماتے ہیں ”لم یسندہ عن موسیٰ بن ابی قحطبة“

غیر ابی حنیفہؒ والحسن بن عمارہؒ وہا ضعیفان“ ۱۲ مرتب عنی عنہ ۵۵ کافی سنن الدارقطنی (ج ۱ ص ۳۲۵، رقم ۱۲ (۵)

یث بن ابی سلیم یا جابر جعفی پر ہے، اور یہ سب ضعیف ہیں،

اس کا جواب یہ ہے کہ جہاں تک امام ابو حنیفہؒ کی تضعیف کا تعلق ہے سو اس اعتراض کی کمزوری محتاج بیان نہیں، اور اس کی مفصل تردید مقدمہ میں گذر چکی ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ امام عظیم ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ پر طعن و در حقیقت خود جارح کو مجرد کر رہا ہے، اور حسن بن عمارہ مختلف فیہ راوی ہیں، اور صحیح یہ ہے کہ ان کی حدیث درجہ حسن سے کم نہیں، اور جہاں تک یث بن ابی سلیم کا تعلق ہے سو وہ بھی مختلف فیہ راوی ہیں، علامہ ہیثمیؒ نے مجمع الزوائد میں متعدد مقامات پر ان کی توثیق کی ہے، اور فرمایا ہے ”ثقة مدلس“، نیز امام ترمذیؒ نے بھی باب التمتع کے تحت ان کی ایک حدیث کی تحسین کی ہے، لہذا ان کی حدیث حسن سے کم نہیں، اور جہاں تک جابر جعفی کا تعلق ہے سو وہ بلاشبہ ضعیف ہے، اور خود امام ابو حنیفہؒ نے اس کی تضعیف کی ہے، لیکن حدیث کا مدار اس پر نہیں ہے، بلکہ ہمارے پاس تو اس حدیث کے متعدد طرق ایسے موجود ہیں جن میں نہ جابر جعفی کا واسطہ آتا ہے اور نہ مذکورہ بالا متکلم فیہ رواۃ میں سے کسی اور راوی کا اور نہ ہی امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کا، چند طرق درج ذیل ہیں؛

① پہلا طریق مصنف ابن ابی شیبہ میں مذکور ہے؛ ”حد ثنا مالک بن یحییٰ عن

سہ وسۃ کما فی روایۃ کتاب القراءۃ للبیہقی (ص ۱۳۲، رقم ۳۱۹ و ۳۲۰ و ۳۲۱) وقال البیہقی بعد ذکر الحدیث عن طرق یث وجابر بن یزید الجعفی قال الامام احمد یث بن ابی سلیم کان لا یحدث عنه یحیی بن سعید القطان وقال یحیی بن یث بن ابی سلیم ضعیف وجابر بن یزید الجعفی وقد جرحہ جماعة من اہل الحفظ والاتقان المۃ رشید اشرف عفی عنہ

سہ چنانچہ ایک روایت کے تحت علامہ ہیثمیؒ فرماتے ہیں ”وفیہ یث بن ابی سلیم وہو ثقة لکنہ مدلس“ اور اس کی اگلی روایت کے تحت فرماتے ہیں ”رواہ الطبرانی فی الکبیر و رجالہ رجال الصحیح غیر یث بن ابی سلیم وہو ثقة مدلس الخ“

مجمع الزوائد درج ۲ ص ۱۶) باب فی المساجد المشرقة والمزینة، ۱۲ مرتب حفظہ اللہ عن الخطایا والفتن والبلايا والمحن،

سہ ترمذی (ج ۱ ص ۱۳۲) ابواب الحج ۱۲

سہ ترمذی (ج ۲ ص ۱۹۹) باب منہ بعد باب ما جاز فین یقرأ من القرآن عند المنام ۱۲ مرتب عفی عنہ

سہ علامہ ہیثمیؒ ایک روایت کے تحت لکھتے ہیں ”رواہ الطبرانی فی الکبیر وفیہ جابر الجعفی وثقة شعبہ والثوری زبیر بن معاویہ وہو مدلس وضعفہ الناس (مجمع الزوائد ج ۲ ص ۱۰۹) باب فی بسم اللہ الرحمن الرحیم ۱۲ رشید اشرف سیفی

سہ فقال ما رأیت کذب منہ، اسنی المطالب فی احادیث مختلفۃ المراتب ص ۲۵۸، حرف لا ۱۲ مرتب عفی عنہ

سہ (ج ۱ ص ۳۴) من کرہ القراءۃ خلف الامام ۱۲

عمر بن سالم عن ابی الزبیر عن جابر رضی اللہ عنہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال کل من کان له امام فقرأتہ له قراءة»

اس پر اعتراض کیا جاتا ہے کہ حسن بن صالح کا سماع ابو الزبیر سے نہیں ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ حسن بن صالح کی ولادت سنہ ۷۰ میں ہوئی، اور ابو الزبیر کی وفات سنہ ۲۵ھ میں، لہذا دونوں میں معاشرت ثابت ہے، جو امام مسلمؒ کے نزدیک صحت حدیث کے لئے کافی ہے،

② اس حدیث کا دوسرا طریق مسند عبد بن حمید میں اس سند سے مروی ہے؛ حدیثنا ابو نعیم حدیثنا الحسن بن صالح عن ابی الزبیر عن جابر عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم الخ علامہ آکوسیؒ نے اس کو صحیح علی شرط مسلم قرار دیا ہے،

③ مسند احمد بن منیع میں یہ حدیث اس سند سے آئی ہے؛ "اخبرنا اسحق الازرق حدیثنا سفیان وشریک عن موسیٰ بن ابی عائشة عن عبد اللہ بن شداد عن جابر قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الخ"

یہ سند سلسلۃ الذہب ہے، اور صحیح علی شرط شیخین ہی، کیونکہ اسحق الازرق صحیحین کے رجال میں سے ہیں، سفیان ثوریؒ محتاج تعارف نہیں، شریکؒ مسلم کے رجال میں سے ہیں اور موسیٰ بن ابی عائشہؒ صحاح ستہ کے مشہور ثقہ راوی ہیں،

④ مصنف عبد الرزاق میں یہ حدیث اس طرح مروی ہے؛ "عبد الرزاق عن الثوری عن موسیٰ بن ابی عائشة عن عبد اللہ بن شداد بن الہاد اللیثی قال صلی اللہ علیہ وسلم الخ"

باب صفة الصلوة ۱۲ مرتب

۱۔ احسن الکلام (ج ۱ ص ۲۷۸) بحوالہ تذکرۃ الحفاظ (ج ۱ ص ۱۱۹) ۱۲

۲۔ ریح المعانی (ج ۵ ص ۱۵۱) الجزء التاسع سورة الاعراف رقم الآية ۲۰۴ وفتح القدير (۲۳۹) فصل فی القراءة

۳۔ فتح القدير للشيخ ابن الهمام (ج ۱ ص ۲۳۹) فصل فی القراءة فی باب صفة الصلوة، ریح المعانی الجزء الخامس

الجزء التاسع ص ۱۵۱ سورة الاعراف رقم الآية ۲۰۴ مرتب

۴۔ وقال صاحب اعلام السنن فی کتابہ (ج ۲ ص ۷۰) باب قوله تعالى واذا قرئ القرآن فمأذون له ولعبد له جابر بهذا

السند وشریک مختلف فیہ اخرجہ لمسلم فی التالعات وقد تابعه الثوری الخ ۱۲ مرتب

۵۔ (ج ۲ ص ۱۳۶) باب القراءة خلف الامام، رقم الحديث ۲۷۹، ۱۲

صلی اللہ علیہ وسلم الظہور والعصر فبعل رجل یقرأ خلف النبی صلی اللہ علیہ وسلم ورجل ینہی فلما صلی قال یا رسول اللہ کنت اقرأ وکان ہذا ینہانی نقلاً
 لہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من کان لہ امام فان قراءۃ الامام لہ
 قراءۃ۔ اس روایت سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ یہ حکم چہری اور سری دونوں قسم کی نمازوں
 کے لئے عام ہے،

یہ تمام طرق بالکل صحیح ہیں، اور ان میں سے کسی میں بھی جابر جعفی، حسن بن عمارہ، اور
 یث بن ابی سلیم حتیٰ کہ امام ابو حنیفہؒ تک کا واسطہ نہیں ہے،
 پھر جیسا کہ ہم نے عرض کیا کہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی ثقاہت پر یوں کلام نہیں
 کیا جاسکتا اور ان کی تضعیف خود جاح کے وقار کو مجروح کرتی ہے، لہذا ان کی روایت پر بھی
 شبہ نہیں کیا جاسکتا، اور امام ابو حنیفہؒ نے حضرت جابرؓ کی حدیث جابر بن جعفی اور اس جلیسے و سر
 ضعیف و اذی کے واسطہ کے بغیر روایت کی ہے۔

پھر خود حضرت جابرؓ کے اپنے ایک ارشاد سے اُن کی حدیث کی تائید ہوتی ہے، چنانچہ امام
 ترمذیؒ فرماتے ہیں: حد ثنا اسحاق بن موسیٰ بن الانصاری حد ثنا معن حد ثنا مالک
 عن ابی نعیم وہب بن کیسان انه سمع جابر بن عبد اللہ یقول ثمن صلی رکۃ
 لم یقرأ فیہا بأمر القرآن فلم یصل الا ان یکون وراء الامام "ہذا حدیث حسن صحیح،
 پھر اس حدیث کا ایک شاہد احقر کو خطیب بغدادیؒ کی تاریخ بغداد میں دستیاب ہوا،
 انھوں نے محمد بن احمد بن فضالہ المروزی کے ترجمہ میں یہ حدیث حضرت ابن عمرؓ سے نقل
 کی ہے، روایت کی سند اس طرح ہے: "اخبرنی ابو القاسم الازھوی نا علی بن

۱۔ النظر الموطا للامام محمد (ص ۹۸) باب القراءة فی الصلوۃ خلف الامام وغیرہ ۱۲

۲۔ سنن ترمذی (ج ۱ ص ۶۶) باب ما جاز فی ترک القراءة خلف الامام اذا جہر بالقراءة ۱۲

۳۔ امام طحاویؒ نے اس کو مرفوعاً بھی تخریج کیا ہے، جس کی سند یہ ہے: "حد ثنا بحر بن نصر قال حد ثنا یحییٰ

ابن سلام قال حد ثنا مالک عن وہب بن کیسان عن جابر بن عبد اللہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم الخ شرح معانی

الآثار (ج ۱ ص ۱۰۰) باب القراءة خلف الامام ۱۲ مرتب عنی عنہ

۴۔ (ج ۱ ص ۹۷ و ۹۸)

عشر الفوائد ابو جعفر محمد بن احمد بن محمد فضالة الروزی نا احمد بن علی ابن سلمان المروزی نا محمد بن عبد الله نا خارجة من ایوب، عن نافع عن ابن عمر قال قال رسول الله صلی الله علیه وسلم من كان له امام الخ، اس کی سند میں خارجہ تک تمام رواۃ ثقافت ہیں، البتہ اس سے نیچے کے راویوں کی تحقیق کا احقر کو موقع نہ مل سکا البتہ مؤطا امام محمد میں حضرت ابن عمر کا یہ اثر مروی ہے: ”من صلی خلف الامام کفته قراءة“ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابن عمرؓ کی مذکورہ بالا حدیث بے اصل نہیں، اور اسے

صفحہ ۸۹، باب القراءة فی السلسلة خلف الامام ۱۲

کہ حضرت ابن عمرؓ کی یہ حدیث، امام بیہقی نے بھی کتاب القراءة (ص ۵۸، ۵۹)، رقم ۳۴۲ میں ذکر فرمایا آخری جہ میں کہہ القراءة خلف الامام و بیان ضعف و خطا اس انقطاعی رفع کے تحت مرفوعاً تخریج کی ہے ”اخبرنا ابو عبد الله الحافظ اخبرني ابو عبد الله الحسين بن محمد البردي شتا ابو بكر احمد بن محمد بن عمر شتا ابو عبد الرحمن بن محمد بن احمد التميمي ناسريد بن سعيد ابو محمد حفظا نا علي بن مسهر عن عبيد الله بن عمر عن نافع عن ابن عمر عن النبي صلی الله علیه وسلم من كان له امام الخ،

امام بیہقی اس روایت کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں ”اخبرنا ابو عبد الله الحافظ قال سمعت ابا عبد الله البردي يقول سمعت المنكدری يقول سمعت ابا عبد الرحمن التميمي يقول هذا استخبر الله تعالى ان اضرب على حديث، سو بد کلمه من اجل هذا الحديث الواحد في القراءة خلف الامام، قال الامام احمد بن حنبل بن سعيد تغیر فی آخر عمره و كثرت المناكير في حديثه و هذا الحديث عند اصحاب عبيد الله بن عمر موقوفاً غير مرفوع، انتهى كلام البيهقي،

لیکن مولانا سر فراز خان صاحب صفدر دامت برکاتہم احسن (الکلام ج ۱ ص ۲۹۵ و ۲۹۶) میں اس کا تفصیلی جواب دیا ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ سدید بن سعید ثقہ راوی ہیں، اکثر حضرات نے انکی توثیق کی ہے، مثلاً امام مسلم، امام ابو داؤد، علامہ ذہبی، علامہ بخاری، ساج جزرہ، محدث عجبی او امام دارقطنی وغیرہ بلکہ مسلم بن قاسم نے ان کو دلیل ثقہ قرار دیا ہے، اور بیہقی امام احمد سے نقل کرتے ہیں کہ مجھے ان میں کسی کا کلام معلوم نہیں ہوا، ان کے برعکس معزودے چند افراد نے اگرچہ ان پر جرح بھی کی ہے، لیکن اس کی وجہ سے زیادہ سے زیادہ مختلف فیہ رواۃ میں ان کا شمار ہوگا، اور جمہور کی توثیق کی روشنی میں ان کی حدیث کم از کم حسن ضرور ہوگی، واللہ اعلم ۱۲ رشید شرف غفر اللہ لہ ولوالدہ

حضرت جابرؓ کی حدیث کے لئے بطور شاہد پیش کیا جا سکتا ہے،

خلاصہ یہ کہ حضرت جابرؓ کی حدیث بلاشبہ صحیح اور ثابت ہے، اور اس پر عائد کئے جانے والے تمام اعتراضات بارد اور غیر درست ہیں، اور مختلف اسانید و طرق اور متابعات و شواہد کی موجودگی میں اس روایت کو ضعیف یا ناقابل استدلال قرار دینا انصاف سے بہت بعید ہے، واللہ الموفق للصواب،

مسک احناف و شاہد کرامؓ | مختلف فیہ مسائل میں فیصلہ اس بنیاد پر بھی ہوتا ہے کہ اس بارے میں صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کا مسلک اور معمول کیا تھا، اس منہج سے اگر دیکھا جائے تو بھی حنفیہ داپہ

۵۔ نیز امام طبرانیؒ نے معجم کبیر میں حضرت ابو الدرداءؓ کی روایت تخریج کی ہے، اسے بھی شاہد بلکہ داسیل مستقل کے طور پر پیش کیا جا سکتا ہے، ”وَعَنِ ابْنِ الدَّرْدَاءِ قَالَ سَأَلَ رَجُلٌ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَفِي كُلِّ صَلَاةٍ قِرَاءَةٌ قَالَ نَعَمْ فَقَالَ رَجُلٌ مِّنَ الْقَوْمِ وَجِبَازٌ هَذَا فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَا أَرَى الْإِمَامَ إِذَا قَرَأَ إِلَّا كَانَ كَانِيًا“ علامہ سیوطیؒ مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۱۱۰) باب القراءة في الصلوة میں اس روایت کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں: ”قلت روى ابن ماجه عنه الى قوله وجب هذا، رواه الطبراني في الكبير“ و اسنادہ ”سنن ترمذی (ج ۱ ص ۳۳۲، ۳۳۳) باب من ذكر قوله صلى الله عليه وسلم من كان لا امام الا الحق، تحت امام دارقطني نے بھی یہ روایت تخریج کی ہے جس میں حضرت ابو الدرداءؓ فرماتے ہیں ”فقال لي رسول الله صلى الله عليه وسلم وكنتم اقرب القوم اليه ما أرى الامام اذا أم الفهم الاكتاهم“ حضرت ابو الدرداءؓ کی اس روایت کو امام نسائیؒ نے اپنی سنن (ج ۱ ص ۱۴۶) میں ”اكتفارا لما يروى بقراءة الامام“ کے تحت اور امام سیوطیؒ نے اپنی تہذیب التہذیب (ج ۲ ص ۱۶۳) میں باب من قال لا يقرأ خلف الامام عمن لا يقرأ کے تحت اس روایت کو تخریج کیا ہے امام نسائیؒ، امام دارقطنيؒ اور امام بیہقیؒ نے اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ یہ حدیث حضرت ابو الدرداءؓ پر موقوف ہے، اور اس کو مرفوع بیان کرنے میں زید بن حبابؓ نے غلطی کی ہے،

لیکن یہ اعتراض کسی صورت درست نہیں، اس لئے کہ زید بن حبابؓ باتفاق ثقات ہیں، اس لئے اگر وہ تنہا ہی اس کو مرفوع بیان کرتے تو بھی حدیث مرفوع سمجھی جاتی، پھر جبکہ وہ اس کو مرفوع بیان کرنے میں متفرد بھی نہیں، کیونکہ ابو صالحؒ کا تب یث بھی اسے مرفوعاً ہی روایت کرتے ہیں، انظر السنن للبکری (ج ۲ ص ۱۶۲) تفصیلی جواب کے لئے دیکھئے احسن الكلام (ج ۱ ص ۲۹۱، ۲۹۲) واللہ الموفق للصواب، ۱۳۔ رشید اشرن عفی عنہ

بھاری نظر آتا ہے، اور بہت سے آثار صحابہ ان کی تائید میں ملتے ہیں، علامہ عینیؒ نے عمدۃ القاری میں لکھا ہے کہ ترک القراءۃ خلف الامام کا مسلک تقریباً انہی صحابہ کرامؓ سے ثابت ہے، جن میں سے متعدد صحابہ کرام اس سلسلہ میں بہت متشدد تھے، یعنی خلفاء اربعہؓ، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، حضرت بلال بن ابی وقاصؓ، حضرت زید بن ثابتؓ، حضرت جابرؓ، حضرت عبداللہ بن عمرؓ

۱۵ امام عبدالرزاقؒ فرماتے ہیں: آخر فی موسیٰ بن عقبہ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم والو بکر و عمر و عثمان کانوا ینہون عن القراءة خلف الامام (مصنف عبدالرزاق (ج ۲ ص ۱۳۹، تحت رقم ۲۸۱۰، باب القراءة خلف الامام) — نیز مصنف (ج ۲ ص ۱۳۹، رقم ۲۸۰۶) ہی میں ایک دوسرا اثر مروی ہے: ”عن داود ابن قیس عن محمد بن عجلان قال قال علیؑ من قرأ مع الامام فلیس علی الفطرة قال وقال ابن مسعودؓ علی فوہ تراباً، قال وقال عمر بن الخطاب لیس وددت ان الذی یقرأ خلف الامام فی فیہ حجر، ۱۲ رشید اشرف زادہ اللہ علماء عملاً، ۱۵ وعن ابی وائل قال جاء رجل الی ابن مسعودؓ فقال اقرأ خلف الامام، قال انصت للقرآن فان فی الصلوة شغلاً وسکفیک ذلک الامام (قال البیہقی) رواہ الطبرانی فی الکبیر والادسط و رجالہ موثقون، (مجمع الزوائد ج ۲ ص ۱۱۱) باب السراۃ فی الصلوة ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

۱۵ ان کا اثر مؤطاً امام محمدؒ (ص ۱۰۱ و ۱۰۲) باب القراءة فی الصلوة خلف الامام میں مروی ہے۔ فرماتے ہیں ”وددت ان الذی یقرأ خلف الامام فی فیہ حجر“ اس کی سند پر اعتراضات و جوابات کی تفصیل حسن الکلام (ج ۱ ص ۳۱۶ تا ۳۲۰) میں ملاحظہ فرمائیں، ۱۲ مرتب عافاہ اللہ ورعاه

۱۵ حدیثنا عمرو بن محمد بن زید عن موسیٰ بن سعد بن زید بن ثابت یحدثنا عن جدہ انه قال من قرأ خلف الامام فلا صلوة لہ، مؤطاً امام محمدؒ (ص ۱۰۲) باب القراءة فی الصلوة خلف الامام ۱۲ مرتب عفی عنہ

۱۵ مالک عن ابی نعیم و سب بن کيسان اذ سمع جابر بن عبد اللہ یقول ”من صلی رکعتہ لم یقرأ فیہا بام القرآن فلم یصل الا دراء الامام، مؤطاً امام مالکؒ (ص ۶۶) ما جاء فی أم القرآن ۱۲ مرتب غفر لہ

۱۵ مالک عن نافع ان عبد اللہ بن عمرؓ کان اذا سل ہل یقرأ احد خلف الامام قال اذا صلی احدکم خلف الامام فحبہ قراءة الامام واذا صلی وحده فلیقرأ قال وكان عبد اللہ بن عمر لا یقرأ خلف الامام (مؤطاً امام مالکؒ ص ۶۶) ترک القراءة خلف الامام فیہا جہر نیہ ۱۲ رشید اشرف عفی عنہ

اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ وغیرہم رضوان اللہ علیہم اجمعین،
 ہذا آخر ما اردنا ایوادة فی ہذا الباب ولہذا البحث تفاسیل مطولة
 مبسولة فی موضعہا و فی ہذا القدر کفاية للطالبین انشاء اللہ تعالیٰ،
 واللہ الموفق للصواب الیہ المرجع والمآب

۱۔ عن ابی ہریرۃ قال قال اللہ لابن عباسؓ اقرأ الامام بین یدی فقال لا، ثم رجع معانی الانوار ج ۱ ص ۱۰۷،
 باب القراءة خلف الامام ۱۲ رشید اشرف وفقہ اللہ محمد بن السنۃ المطہرۃ،
 ۲۔ اس مسئلہ کی تفصیل کے لئے دیکھئے (۱) اعلیٰ باب ۱۲ ص ۲۲ تا ص ۱۱، باب قولہ تعالیٰ
 و اذا قرئ القرآن فاستمعوا لہ وانصتوا الخ (۲) معارف السنن ج ۳ ص ۸۲ تا ۲۹، باب ما جاء فی القراءة
 خلف الامام، (۳) فائزۃ الکلام فی العسرۃ خلف الامام (اردو) لصاحب اعلیٰ باب ۱۲ ص ۱۱، حسن العلام
 فی ترک القراءة خلف الامام (اردو) مؤلفہ مولانا محمد سرور خان صاحب صفدر مدظلہم ۱۲ مرتب عفی عنہ

بنا ما جاء اذا دخل حاكم المسجد فليركع ركعتين

”اذا جاء احدكم المسجد فليركع ركعتين“ واذا ظاهري کے نزدیک حدیث باب میں ”فلیركع ركعتين“ کا امر وجوب کے لئے ہے، جبکہ جمہور اس کو استحباب کے لئے مقرر دیتے ہیں^۱

”قبل ان یجاسر“ یہ تحیۃ المسجد کے وقت مستحب کا بیان ہے، چنانچہ حنفیہ کا مسابک یہ کہ کہ جلوس سے تحیۃ مسجد فوت نہیں ہوتی، بلکہ جلوس کے بعد بھی پڑھ سکتا ہے، جبکہ شوافع اس کے قائل ہیں کہ جلوس سے تحیۃ المسجد فوت ہو جاتی ہے،

حنفیہ کا استدلال حضرت ابو ذرؓ کی روایت سے ہے فرماتے ہیں: ”دخلت علیہ رجل من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وھو فی المسجد فقال لہ یا ابی ذر صلیت، قلت لا، قال فمقدم لركعتين“

پھر اگر تحیۃ المسجد کا موقع نہ ملے تو اسے چاہئے کہ ایک مرتبہ ”سبحان اللہ والحمد للہ ولا الہ الا اللہ واللہ اکبر“ پڑھ لے، واللہ اعلم،

۱۵ وقت: باب ابن حزم من الظاہریۃ الی عدم الوجوب کما فی الفتح (ای فتح الباری) ج ۱ ص ۲۳۷ کذا فی معارف السنن (ج ۳ ص ۲۹۲) ۲ مرتب عنی عنہ

۱۶ جمہور واذا ظاہری کی سند نہ تمام اسنادیں، کو استحباب پر محمول کرتے ہیں اس لئے کہ اگر تحیۃ المسجد واجب ہوتی تو صحابہ کرامؓ اس کے پڑھنے کا بیجا اہتمام فرماتے، حالانکہ ان کا عام معمول تحیۃ مسجد پڑھنے کا نہ تھا، چنانچہ مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۱ ص ۳۲۰) میں ”من رخص ان یمر فی المسجد ولا یصل فیہا“ کے تحت امری ہے، ”حدثنا ابو بکر قال حدثنا عبد العزیز بن محمد الدوادری عن زید بن اسلم قال کان اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم یدخلون المسجد ثم یخرجون ولا یصلون ورایت ابن عمرؓ یفعلہ“ رشید اشرف ارشد اللہ لما یجہد یرضاً ووفقہ لا ۱۷ مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۱ ص ۲۹۰) من کان یقول اذا دخلت المسجد فصل رکعتین ۲

۱۸ بحوث او شغل اور الذیۃ فی الوقت، کذا فی معارف السنن (ج ۳ ص ۲۹۵) ۲ مرتب عنی عنہ

۱۹ قال ابوالالب فی القوت ”کما فی رد المختار و تحیۃ المسجد اجماع الطوائف، کما ذکرہ الثاوی فی شرح المناہک الملتقط من معارف السنن (ج ۳ ص ۲۹۵ و ۲۹۶) ۲ مرتب عنی عنہ

باب ماجاء فی کراهیة ان یتخذ علی القبر مسجداً

”عن ابن عباس قال لعن رسول الله صلى الله عليه وسلم زائرات القبور“ عورتوں کی زیارت قبور کے بارے میں امام ابو حنیفہ سے دو روایتیں ہیں، ایک کراہت تحریمی کی اور دوسری جواز کی۔ ان دونوں روایتوں میں صحیح تطبیق یہ ہے کہ عورتوں سے اتر قبروں پر جُزْء و فُزْء کا اندیشہ ہو یہ سب پرہیز کا خوف ہو تو مکروہ ہے، اور اگر جُزْء و فُزْء کا اندیشہ نہ ہو تو یوزقی عورتوں کے لئے ہمارا جواز ہے، بہت جوان خواتین کے لیے مکروہ ہے۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے سو وہ بظاہر اس وقت سے متعلق ہے جب زیارت قبور مطلقاً ناجائز تھی، جیسا کہ اس مانعت اور پھر اس کے منسوخ ہونے کا علم حضرت بریدہ رضی اللہ عنہ کی روایت سے ہوتا ہے، ”كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزددوها“ بہر حال زیارت قبور کی مانعت منسوخ ہے، اور ظاہر یہ ہے کہ یہ نسخ اور ”زدردا“ کا حکم رجال و نساء دونوں ہی کے لئے ہے، کیونکہ قرآن و حدیث میں بکثرت احکام بیان کرتے ہوئے صیغہ مذکر سے خطاب کیا گیا ہے جبکہ باتفاق ان احکام میں عورتیں بھی شریک ہیں،

”والتخذین علیہا المساجد“ امام احمد اور ظاہریہ کے نزدیک قبر کی طرف رخ کر کے نماز پڑھنا حرام ہے، جبکہ جمہور کے نزدیک مکروہ ہے، اور یہی حکم قبر پر کھڑے ہو کر نماز پڑھنے کا ہے، حدیث باب کا محمل یہی دو صورتیں ہیں، لیکن اگر قبرستان میں نماز کے لئے کوئی الگ جگہ بنادی گئی ہو تو وہ اس میں داخل نہیں،

”والسج“ چراغ جلانا اگر مردوں کو نفع پہنچانے کی نیت سے ہو تو ناجائز ہے اور یہاں یہی مراد ہے، البتہ زائرین کی آسانی کے لئے روشنی کرنے میں مضائقہ نہیں، بشرطیکہ اسراف کی حد تک نہ پہنچے،

باب ما جاء فی النوم فی المسجد

”كنا ننام على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم في المسجد ونحن شباً“

۱۵ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۱۲) فی آخر کتاب الجنائز ۱۲

۱۶ لیکرہ ان یبنی مسجد علی القبر وقال البیہقی ”والمراد ان یسوی القبر مسجداً فیصلی فوفہ، الملتقط من مدارق ابن
(ج ۲ ص ۳۰۵) ۱۲ مرتب عفی عنہ

جمہور فقہاء کے نزدیک مسجد میں سونا مکروہ ہے، امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ، امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ کا مسلک یہی ہے، اور یہی مذہب حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، حضرت طاؤسؒ، حضرت مجاہدؒ اور امام اوزاعیؒ سے بھی منقول ہے، اسانی عمدۃ الفقاری (ج ۲ ص ۲۱۸) البتہ معتکف اور مسافر کے لئے سبک بازار نہ اردا ہے، اور اسی حکم میں وہ شخص بھی داخل ہے جس کا کوئی گھر نہ ہو، البتہ غایمہ لایم پلہی حجتہ اللہ علیہ نے فرمایا کہ مسافر کو بھی یہ چاہیے کہ جب اس کا مسجد میں سونے کا ارادہ ہو تو وہ اعتکاف کی نیت کرے، چنانچہ فرماتے ہیں: "والأول أن ينوي الاعتكاف لينموج من الصلاة" (کبیری شرح منیۃ ص ۶۱۲) اور علامہ شافعیؒ نے فتاویٰ عالمگیریہ سے نقل کر کے اس حکم کو مسافر اور غیر مسافر دونوں کے لئے عام رکھا ہے، کہ جب کسی کا مسجد میں سونے کا ارادہ ہو وہ اعتکاف کی نیت کرے، اور پہلے مسجد میں جا کر کچھ عبادت کرے، پھر بوجہ ہے کرے (رد المحتار، ص ۴۴۲ ج ۱)

البتہ امام شافعیؒ کے مسلک میں نوم فی المسجد مطلقاً جائز ہے، وہ حضرت ابن عمرؓ کی حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں نیز علامہ نوویؒ نے شرح المہذب میں نقل کیا ہے کہ مسجد میں سونا اصحاب صفہؓ، غزنیہؓ، حضرت علیؓ اور حضرت صفوان بن امیہؓ وغیرہ صحابہؓ سے ثابت ہے، جہوں تمام واقعات کو حالت مسافرت پر محمول کرتے ہیں، اور حضرت ابن عمرؓ اگرچہ مسافر نہ تھے، لیکن ان کا کوئی گھر نہ تھا، چنانچہ صحیح بخاری میں حدیث باب کے ساتھ یہ الفاظ موجود ہیں: "وحو شائب، أعزب، لا أهل له" اور علامہ بنوریؒ نے مسند دارمیؒ کے حوالے سے

۱۵۰ کما فی ردایہ لطیفہ ابن قیس عن ابن ماریہ فی سننہ ص ۵۵) باب النوم فی المساجد فی روایۃ سلیمان بن یسار عن ابن ابی شیبہ فی مصنفہ (ج ۲ ص ۸۴ و ۸۵) فی النوم فی المساجد ۱۲ مرتب غنی عنہ الخفی والجلی،
 ۱۵۱ ان سے متعلقہ روایت احقر کو اپنی ناقص تلاش سے نہ مل سکی ۱۲ مرتب غنی عنہ
 ۱۵۲ کما فی روایۃ سہل بن سعد عن البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۶۳) باب نوم الرجال فی المساجد ۱۲ مرتب غنی عنہ
 ۱۵۳ اپنی ناقص تلاش سے احقر کو ان سے متعلقہ روایت نہ مل سکی ۱۲ مرتب غنی عنہ
 ۱۵۴ (ج ۱ ص ۶۳) باب نوم الرجال فی المساجد ۱۲

حضرت ابو ذرؓ کی یہ حدیث نقل کی ہے کہ ”اَتَانِي النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اَنَا نَاغِمٌ فِي الْمَسْجِدِ
فَسَرَبْتُ بِرَجُلٍ يَأْتِيَنِ اللهُ فَيُغْلِبُ بَيْنِي النَّوْمُ“ اور اس سے نِوَم کی کراہت پر استدلال
کیا ہے، کیونکہ آپؐ نے اُن کے پاؤں مار کر بیدار کیا، اور انھوں نے بھی بیدار ہو کر معذرت کی،
(معارف السنن ص ۳۶۳)۔

باب ما جاء في كراهية البيع الشرع وانشاد الضالة والشعر في المسجد

”ثم عن تناسل انشاد ما في المسجد“ بظاہر وہ حدیث اس کے معارض ہے جس
میں حضرت حسان بن ثابت رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا مسجد میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی موجودگی
میں اشعار پڑھنا منقول ہے، دونوں میں تطبیق یہ ہے کہ اگر شعر حمد و ثناء اور فارغ اسلام کے
خاطر ہو تو اس کا پڑھنا جائز ہے، بصورت دیگر مکروہ ہے،

۱۔ علامہ نور الدین سیوطیؒ نے مجمع الزوائد ج ۲ ص ۲۱ و ۲۲ باب النوم فی المسجد کے تحت یہ روایت اس
طرح ذکر کی ہے ”عن اسماء بنت يزيد ان اباً ذر الغفاري كان يخدم رسول الله صلى الله عليه وسلم في داره
من ضلوة اذن الى المسجد وكان يورثه بغير بيع فيه فدخل رسول الله صلى الله عليه وسلم ليأخذ فوجد اباً ذر منجداً لا راي
ملقى على الجدران وهي الارض في المسجد فنكبه رسول الله صلى الله عليه وسلم برجله حتى استوى جالساً فقال له رسول
الله صلى الله عليه وسلم الا اراك ناماً قال ابرز يا رسول الله فابن انا م دل في بيت غيره؟ (قال البيهقي) قلت
فذكر الحديث ويأتي بهامه في الخلافة ان شاء الله رداً احمد و ابن جرير و ابن رجب و ابن الكثير و فيه شرب حوشب
وفيه كلام و ذكر و ثوق ۱۲ رشيد اشرف و فقه الله لخدمته السنة المبكرة،

۲۔ الشیخ (امی العلامة الکشمیری) دام انشاء الخاتمة فامہ سورۃ الاحزاب و ما وہی اقبح و انشید بان ایسا فی
خارج المسجد ثم ینشده فی المسجد لاجل اجتماع الناس فیہ و انما ینشده ان ینزل فی المسجد نفسه فیہ و انہ فیہ ہذا
بحوز انما من غیر لفظ و شغب، کذا فی معارف السنن ج ۳ ص ۱۲۱ و ۱۲ مرتب غنی فہ

۳۔ ابن رقیبہ قال حدثنا سفيان عن الزهري عن سعيد بن المسيب قال مر عمر بن حسان بن ثابت وهو ينشد في المسجد
فلحظ اليه فقال قد انشدت وفيه من هو خير منك ثم التفت الى ابني هريرة فقال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم
يقول اجيب عني اللهم ايد بروح القدس قال اللهم نعم نسائي (ج ۱ ص ۱۱) کتاب المساجد الرخسة فی انشاد
الشعر الحسن فی المسجد ۱۲ رشيد اشرف بسره اللہ عجیب نفسه و جعل يومه خرام من اسمہ،

۴۔ بان انما یکن فیہ ما ینکر ثنائاً فیجوز الیئنا، علی بذاید کلام الطحاوی فی الجزء الثاني من شرح معانی الآثار فی باب
روایۃ الشعر علی مکروہ و انما لا ۱۲ مرتب غنی فہ

”عن البیع والشراء فیہ“ اس کی کراہت پر اتفاق ہے،

”ان بتنا الناس فیہ یوم الجمعة قبل الصلوة“ بعض حضرات کے نزدیک اس نہی کی علت خود اس ہیئت کی کراہت ہے، جبکہ بعض کے نزدیک اس کی علت خطبہ سننے میں رکاوٹ کا پیدا ہونا ہے، پہلی صورت میں یہ حکم ہر وقت کے لئے عام ہوگا اور دوسری صورت میں وقت خطبہ کے ساتھ مخصوص، والثانی اظہر، واللہ اعلم

باب ماجاء فی المسجد الذی أسس علی التقویٰ

”أمتزى رجل من بنی خدرۃ ورجل من بنی عمرو بن عوف فی المسجد الذی أسس علی التقویٰ فقال الخدری هو مسجد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وقال الآخر هو مسجد قباء فاتیار رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی ذلك فقال هو هذا یعنی مسجدہ وفی ذلك خیر کثیر“

اس حدیث سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ ”لَسَجِدٌ أَسَسَ عَلَى التَّقْوَىٰ“ سے مراد مسجد نبوی ہے، جبکہ جمہور مفسرین اس کے قائل ہیں کہ اس سے مراد مسجد قباء ہے، اس لئے حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ آیت تو مسجد قبا ہی کے بارے میں نازل ہوئی تھی، لیکن اس حدیث میں آپ نے القول بانسوجب کے طور پر مسجد نبوی کو بھی مسجد أسس علی التقویٰ قرار دیا، ”انقول بالموجب“ کا مطلب یہ ہے کہ جو صفت کسی ادنیٰ شے میں ثابت کی گئی ہو اسے اعلیٰ میں بطریق اولیٰ ثابت کیا جائے، اور یہ بلاغت کی اصطلاح ہے،

درحقیقت دونوں صحابیوں میں سے ایک صحابی کے انداز سے آپ نے یہ محسوس فرمایا کہ وہ مسجد نبوی کو ”أَسَسَ عَلَى التَّقْوَىٰ“ کا مصداق نہیں سمجھے، اس لئے آپ نے جواب علی اسلوب الحکیم دیا، جس کا حاصل یہ ہے کہ آیت اگرچہ مسجد قبا کے بارے میں نازل ہوئی

۱۔ خبر الفقہاء البیع والشراء فی المسجد للعلکاف من غیر ان یحضر البیع کما فی مآثر من الحنفیہ، (معارج السنن ص ۱۳۳) ۱۲

۲۔ تخلق القوم ائی جلسوا حلقة ۱۲ مرتب عفی عنہ

۳۔ فعن ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما والضمک انہ مسجد قباء وروح المعانی جلد ۶ جزء ۱ ص ۱۹،

سورۃ توبہ رقم الآیۃ ۱۰۸ مرتب عفی عنہ

لیکن مسجد نبوی بھی بلاشبہ اس کا مسداق ہے،

باب ماجاء فی اتی المساجد افضل

”صلوة فی مسجدی هذا خیر من الف صلوة فیما سواہ“ ایک روایت^۱

میں پچاس ہزار کا ذکر ہے، لیکن سند ایک ہزار والی روایت زیادہ راجح ہے، اور اگر پچاس ہزار والی روایت درست بھی مان لی جائے تو بھی دونوں حدیثوں میں کوئی تعارض نہ ہوگا، اس لئے کہ عدد اقل عدد اکثر کی نفی نہیں کرتا،

پھر علامہ نووی^۲ اور محب طبری کا رجحان اس طرف ہے کہ یہ فضیلت مسجد نبوی کے اس حصہ کے ساتھ خاص ہے جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات میں مسجد نبوی کا حبسزد تھا، جبکہ جمہور کے نزدیک صحیح یہ ہے کہ یہ فضیلت صرف عبد نبوی کی مسجد سے متعلق نہیں، بلکہ جتنی توسیعات اس میں ہوئیں یا ہوں گی وہ بھی اس کے مسداق میں داخل ہیں، علامہ عینی^۳ نے اس کی وجہ یہ بیان فرمائی ہے کہ یہاں اشارہ اور تسمیہ دونوں جمع ہو گئے ہیں، لہذا تسمیہ راجح ہوگا، جبکہ امام مالک^۴ فرماتے ہیں کہ درحقیقت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو مسجد نبوی میں آپ کے بعد ہونے والے اضافوں کا علم تھا، لہذا آپ کا قول ”فی مسجدی لهذا“ آپ کے بعد ہونے والے تمام اضافوں کو شامل ہے، اس لئے کہ اگر ایسا نہ ہوتا تو خلفاء راشدین مسجد نبوی میں زیادتی کی اجازت نہ دیتے،

نیز حضرت عمرؓ سے مروی ہے کہ جب وہ مسجد نبوی میں اضافہ سے فارغ ہو گئے تو فرمایا

^۱ حذرا هشام بن عمار حدثننا ابو النضاب المدنی حدثننا زریق ابو عبد اللہ الاعماني عن انس بن مالک قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صلوة الرجل فی بیتہ بصلوة فی مسجد القبائل خمس وعشرين صلوة و صلوة فی المسجد الذی یحب فیہ خمس مئة صلوة و صلوة فی المسجد الاقصی خمسین الف صلوة و صلوة فی مسجد نجشین اربع مئة و صلوة فی المسجد الحرام سمانہ الف صلوة، سنن ابن ماجہ (ص ۱۰۲) باب ماجاء فی الصلوة فی المسجد الجامع، و انظر مشکاة المصابیح (ج ۱ ص ۷۲) باب المساجد و مواضع الصلوة فی آخر الفصل الثالث منہ ۱۲ رشید اشرف سیفی وفقہ اللہ لخدمۃ السنۃ المطہرۃ،

”ابن ماجہ، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الی ذی الحلیفۃ اکان منہ“
 ”الامسجد الحرام“ صحیح روایات سے مسجد حرام میں ایک لاکھ نمازوں کا ثواب ثابت
 ہے، لہذا اس استثناء کا صحیح مطلب یہ ہے کہ ”الا المسجد الحرام فانه افضل“۔ پھر یہ حدیث
 امام مالکؒ کے خلاف حجت ہے جو مسجد نبوی کی نماز کو مسجد حرام کی نماز سے افضل قرار دیتی ہیں
 ثلاثۃ الرجال الا الی ثلاثۃ مساجد مسجدا الحرام ومسجدی ہذا، او
 مسجد الاقصیٰ۔ حدیث کا مطلب یہ ہے کہ ان تین مساجد کے سوا دنیا کی تمام مساجد فضیلت
 کے اعتبار سے برابر ہیں، لہذا حصولِ ثواب اور فضیلت کے لئے ان مساجد کے سوا کسی

۱۵ دُفار الوفاء باخبار دارالمصطفیٰ (ج ۲ ص ۲۹۷) فی آخر لفصل الثانی عشر فی زیادۃ عمر بن الخطابؓ،
 لیکن اس روایت میں عبد العزیز بن عمران متروک ہے، کما صرح بہ صاحب دُفار الوفاء،

بیزوفار الوفاء ہی میں اسی مقام پر حضرت ابوہریرہؓ کی بھی مرفوع روایت مروی ہے: ”ان رسول
 صلی اللہ علیہ وسلم قال لوبنی ہذا المسجد الی صنعاء کان مسجدی“ اس روایت کے بارے میں صاحب دُفار الوفاء
 فرماتے ہیں، ”رُوی ابن شُبَّہ ویکلی والدیلمی فی مسند الفردوس بسند فیہ متروک“ بہر حال ان روایات کے
 ضعف کے باوجود ایک درجہ میں اُن سے جمہور کے قول کی تائید ضرور ہو جاتی ہے ۱۲ رشید اشرف سیفی عفی عنہ
 ۱۵ والآجوز من حیث الاستثناء ان یحون المراد انہ مساجد المدینۃ او افضل او مفضول کما حکى الاحتمالات
 الثلاثة فی العمدۃ“ (ج ۳ ص ۶۸۶) عن ابن بطال والکرمانی، الملتقط من معارف السنن (ج ۳ ص ۳۲۲) بتغییر
 ۱۵ واجتہ مالکؒ ومن وافقہ کالحافظ البدر العینی والقاضی عیاض من حدیث انسؓ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم
 قال اللهم اجعل بالمدينة ضعفی ما جعلت بکعبۃ من البرکۃ، رواہ الشیخان ومن حدیث سیدنا عمر بن الخطابؓ موقوفاً
 علیہ فالصلوۃ فی مسجدہ صلی اللہ علیہ وسلم یضاعف علی صلوۃ فی المسجدا الحرام فیکون مائتی الف صلوۃ فی غیرہ،
 ہذا ملخص ما فی معارف السنن (ج ۳ ص ۳۲۶) ۱۲ مرتب عفی عنہ

۱۵ البتہ مذکورہ تین مساجد کے بعد مسجد قبا، کو دوسری مساجد کے مقابلہ میں فصیلت حاصل ہے چنانچہ
 نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: ”من خرج حتی یأتی ہذا المسجد مسجد قبا، فصلی فیہ کان عدل عمرۃ (ای عدل
 ثواب عمرۃ) نسائی (ج ۱ ص ۱۱۲) کتاب المساجد، فضل مسجد قبا، والصلوۃ فیہ، لہذا اس کا حکم بھی دوسری
 مساجد سے مختلف ہوگا، لیکن شہرِ رحال کے سلسلہ میں مساجد ثلاثہ کے ساتھ اس کو مستثنیٰ کرنے کی ضرورت
 نہیں سمجھی گئی، اس لئے کہ جو باقاعدہ سفر کرے گا وہ لا محالہ مسجد نبوی کی محبت سے سفر کرے گا، اور مسجد نبوی
 کی زیارت کے بعد مسجد قبا کی زیارت کیلئے باقاعدہ سفر کی ضرورت پیش نہیں آئے گی، اس لئے کہ مسجد قبا زیادہ دُور ہے۔

”ابن ماجہ، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الی ذی الحلیفۃ اکان منہ“
 ”الامسجد الحرام“ صحیح روایات سے مسجد حرام میں ایک لاکھ نمازوں کا ثواب ثابت
 ہے، لہذا اس استثناء کا صحیح مطلب یہ ہے کہ ”الا المسجد الحرام فانه افضل“۔ پھر یہ حدیث
 امام مالکؒ کے خلاف حجت ہے جو مسجد نبوی کی نماز کو مسجد حرام کی نماز سے افضل قرار دیتی ہیں
 ثلاثۃ الرجال الا الی ثلاثۃ مساجد مسجدا الحرام ومسجدی ہذا، او
 مسجد الاقصیٰ۔ حدیث کا مطلب یہ ہے کہ ان تین مساجد کے سوا دنیا کی تمام مساجد فضیلت
 کے اعتبار سے برابر ہیں، لہذا حصولِ ثواب اور فضیلت کے لئے ان مساجد کے سوا کسی

اور مسجد میں نماز پڑھنے کی غرض سے رخصت سفر باندھنا بے فائدہ ہے،

زیارت قبور کے لئے سفر کی شرعی حیثیت

پھر حدیث مذکور کی بناء پر بعض حضرات نے زیارت قبور کے لئے سفر کرنے کو ناجائز قرار دیا ہے، اس مسلک کو سب سے پہلے قاضی عیاض مالکیؒ نے اختیار کیا، پھر ان کے بعد علامہ

ابن تیمیہؒ نے اس میں انتہائی تشدد اور نفاذ اختیار کیا، اور اس کی خاطر بہت سی مصیبتیں بھی اٹھائیں، یہاں تک کہ انھوں نے روضہ اہل تک کی زیارت کے لئے بھی سفر کو ناجائز قرار دیا، اور فرمایا کہ اگر مسجد نبویؐ میں نماز پڑھنے کی نیت سے سفر کیا جائے اور پھر ضمناً روضہ اہل کی بھی زیارت کر لی جائے تو اس کی اجازت ہے، لیکن خاص روضہ اہل کی زیارت کی نیت سے سفر کرنا جائز نہیں،

لیکن جمہور نے علامہ ابن تیمیہؒ کے اس مسلک کو قبول نہیں کیا، اور اس کی تردید کی، بلکہ علامہ تفتی الدین سبکیؒ نے تو ”شفاء السقام“ کے نام سے ان کی تردید میں ایک مفصل کتاب بھی لکھی ہے،

علامہ ابن تیمیہؒ کا استدلال حدیث باب سے ہے، وہ فرماتے ہیں کہ حدیث باب میں استثناء مفرغ ہے، لہذا یہاں مستثنیٰ منہ محذوف ہے، اور تقدیر عبارت یوں ہے: ”لا تشد الرحال الا الى شيء الا الى ثلاثة مساجد“ لہذا حصول برکت اور حصول ثواب کے لئے سفر کرنا ان تین مساجد کے ساتھ مخصوص ہے، اور کسی قبر کے لئے سفر کرنا اس حدیث کی وجہ سے ممنوع ہوگا،

اس کے جواب میں جمہوریہ کہتے ہیں کہ استثناء تو بیشک مفرغ ہے لیکن تقدیر عبارت یوں نہیں ہے کہ ”لا تشد الرحال الا الى شيء الا الى ثلاثة مساجد“ کیونکہ اس تقدیر پر تو سفر جہاد، سفر طلب علم، سفر تجارت اور کسی عالم کی زیارت کے لئے بھی سفر کرنا ممنوع قرار پائے گا، جبکہ اس کا کوئی قائل نہیں، لہذا تقدیر عبارت دراصل یوں ہوگی لا تشد الرحال الى مسجد الا الى ثلاثة مساجد“ اور مقصد یہ ہے کہ ان تین مساجد کے سوا کسی اور مسجد کی طرف اس نیت سے سفر کرنا درست نہیں کہ اس میں زیادہ فضیلت یا ثواب حاصل ہوگا، اور یہ تقدیر اس لحاظ سے بھی انسب ہے کہ استثناء مفرغ میں جب مستثنیٰ منہ محذوف نکالا جاتا ہے اس کو مستثنیٰ کے ساتھ کچھ مناسب ضرور ہونی چاہئے، اور ہم نے

جو مستثنیٰ منہ محذوف نکال ہے وہ مستثنیٰ کے عین مناسب ہے، پھر اس کی تائید مسند احمد کی روایت سے بھی ہوتی ہے، جس میں یہ الفاظ ہیں؛ "لا ينبغي للمطيق ان يشد رحاله الى مسجد يستغني فيه الصلوة غير المسجد الحرام والمسجد الاقصى ومسجدى هذا" چنانچہ علامہ عینیؒ نے عمدۃ القاری (ج ۳ ص ۶۸۲ و ۶۸۳) میں اور حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری (ج ۳ ص ۵۳) میں جمہور کے مسلک پر اسی روایت سے استدلال کیا ہے، یہ روایت شہر بن حوشب کے طریق سے مروی ہے، جن کے بارے میں علامہ عینیؒ فرماتے ہیں "وشہر بن حوشب وثقه جماعة من الاثمة" اور حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں "وشہر حسن الحديث وان كان فيه بعض الضعف" بہر حال اس حدیث کا زیارت قبور، طلب علم اور جہاد و تجارت کے اسفار سے کوئی تعلق نہیں،

پھر جہاں تک روضۃ اطہر کی زیارت کا تعلق ہے اس کی زیارت کی فضیلت کے بارے میں جتنی احادیث مروی ہیں مثلاً؛ "من زار قبری وجبت لہ شفاعتی" یا "من حج ولم یزرني فقد جفانی" وغیرہ، سو اس مضمون کی اکثر احادیث ضعیف ہیں، لیکن امت کا

۱۵ معارف السنن (ج ۳ ص ۳۳۲) ۱۲

۱۶ الجامع الصغير للسيوطي (طبع المكتبة الاسلامية فيصل آباد، پاکستان؛ ج ۲ ص ۱۷۱) برمز "عد" (ابن عدی فی الكامل) ورمز "ہب" (بیہقی فی شعب الایمان) عن انسؓ وضعفہ السيوطي برمز "ص"۔ ولكن ذكر النعماني هذه الرواية مروية عن ابن عمرؓ وقال رواه ابن خزيمة في صحيحه والدارقطني والبيهقي وآخرون واستاده حسن، آثار السنن (ص ۲۹) باب فی زیارة قبر النبی صلی اللہ علیہ وسلم، وقد أعترض على اسناد هذه الرواية لكن أجاب عنه النعماني جواباً شافياً ۱۷ ۱۸ مروية عن ابن عمرؓ ذكره ابن عدی ابن حبان فی ترجمة النعمان والنعمان ضعيف جداً، كذا فی تلخیص السجیر (ج ۲ ص ۲۶۷، تحت رقم ۱۰۷۵) کتاب الحج باب دخول مكة وبقية اعمال الحج الى آخرها، مرتب عن عفی عنہ

۱۹ البتہ چند احادیث صحیح یا کم از کم حسن ضروریں، (۱) مسند ابوداؤد طیالسیؒ (المجزء الاول، ص ۱۲ و ۱۳، طبع دائرة المعارف النظامية حیدرآباد دکن ۱۳۳۲ھ) میں حضرت عمرؓ کی روایت ہے "سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم يقول من زار قبري او قال من زارني كنت له شفيحاً او شهيداً الخ" اس روایت کو حضرت عمرؓ سے

روایت کرنے والے تابعی "رجل من آل عمر" مچھول ہیں، لیکن یہی روایت حافظ ابن حجرؒ نے ابوداؤد طیالسیؒ سے ہی کے حوالہ سے المطالب العالیہ (ج ۱ ص ۳۷۱، رقم ۱۲۵۳) میں کتاب الحج باب زیارة قبر النبی صلی اللہ علیہ وسلم،

تعال متواتر ان احادیث کے مفہوم کی تائید کرتا ہے، اور تعال متواتر مستقل دلیل ہے، اور پوری امت کے بارے میں یہ کہنا کہ وہ مسجد نبوی کی نیت کرتے تھے نہ کہ روضہ اقدس کی "تاویل بار کے سوا کچھ نہیں، کیونکہ ایسا کون ہوگا جو ایک لاکھ ستاروں کا ثواب چھوڑ کر پچاس ہزار ستاروں کے ثواب کی طرف آئے، واقعہ یہ ہے کہ زائرین مدینہ کا اصل مقصد روضہ اقدس کی زیارت رہا ہے، چنانچہ علامہ ابن ہمام نے فتح القدیر میں اسی قول کو مختار قرار دیا ہے کہ زائرین روضہ اطہر کی زیارت کا قصد کریں، اور اسی کو حضرت مولانا خلیل احمد صاحب سہارنپوری رحمۃ اللہ علیہ نے "المہند علی المفند" میں علماء دیوبند کا مسلک قرار دیا ہے، پھر اس میں بھی کلام ہوا ہے کہ روضہ اقدس کے علاوہ دوسری قبروں کی زیارت کے لئے سفر جائز ہے یا نہیں؟ علامہ شامی نے بعض شافعیہ سے نقل کیا ہے کہ وہ روضہ اقدس کے سوا کسی اور قبر کی زیارت کے لئے سفر کو منع کرتے تھے، اور اسے لا تشد الرحال الا الى ثلاثة مساجد کے حکم پر قیاس کرتے تھے، لیکن امام غزالی نے اس کی تردید کرتے ہوئے فرمایا: مذکورہ تین مساجد کے علاوہ تمام مسجدیں چونکہ فضیلت میں برابر ہیں، اس لئے وہاں ممانعت کی وجہ واضح ہے، کہ سفر کرنے سے کوئی نئی فضیلت ایسی حاصل نہ ہوگی جو اپنے شہر

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) کے تحت ذکر کی ہے، اس کی تحقیق کرتے ہوئے شیخ حبیب الرحمن عظمی مدظلہم فرماتے ہیں "وہ شاہد عند ابی یعلیٰ والبطرانی بسند صحیح"

(۲) علامہ نیمویؒ نے آثار السنن (ص ۲۷۹) میں حضرت ابوالدرداءؓ کی روایت نقل کی ہے "قال ان بلا لارای فی منامہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وہو یقول لہ ما ہذہ الجفوة یا بلال؟ أما ان لک ان تزورنی یا بلال؟ فانتبه حزیناً وجلاً خائفاً فرب احلہ وقصد المدینۃ فاتی قبر النبی صلی اللہ علیہ وسلم فجعل یبکی عنده ومیرغ وجہہ علیہ، الی آخر الحدیث، علامہ نیمویؒ اس روایت کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں: "رواہ ابن عساکر وقال التقی سبکی اسنادہ جید،"

(۳) سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۶۷۹) میں کتاب المناسک باب زیارة القبور کے تحت حضرت ابوہریرہؓ کی روایت مروی ہے: "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال ما من احد یسلم علی الاراد اللہ علی روحی حتی یرد علیہ السلام،" اس روایت کے بارے میں حافظ ابن حجر المذہبی (ج ۲ ص ۲۶۷، باب دخول مکہ الخ) میں فرماتے ہیں: "وأصح ما ورد فی ذلک ما رواہ احمد ابو داؤد من طریق ابی صخر حمید بن یزید بن عبد اللہ بن قسیط عن ابی ہریرۃ مرفوعاً الخ ۱۲ یشید اشرف فقہ اللہ لخدمۃ السنۃ المہبطۃ،"

میں حاصل نہ ہو سکے، لیکن اولیاء کرام کے مراتب مختلف ہیں، اور مختلف زائرین کو مختلف اولیاء کرام کی قبور سے مناسبت ہوتی ہے، اس لئے اُن کے لئے سفر کرنے میں کچھ حرج نہ ہونا چاہئے، البتہ معارف السنن میں حضرت شاہ صاحب کا یہ قول حضرت بنوریؒ نے نقل فرمایا ہو کہ اولیاء کی قبور کے لئے سفر پرستقل دلیل چاہئے، صرف روضۂ اقدس پر قیاس درست نہیں، "احقر عرض گزار ہو کہ علامہ شامیؒ نے اس پر مصنف ابن ابی شیبہؒ کی روایت سے استدلال کیا ہے، "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یأتی قبور الشہداء بأحد علیہم کل حول" اسے نقل کر کے علامہ شامیؒ لکھتے ہیں: "استفید منه ندب الزیارة وان بعد محلہا" (رد المحتار ص ۲۰۴ ج ۱) اور چونکہ مانعت کی کوئی دلیل نہیں اس لئے اباحتِ صلیہ کا مقتضی بھی یہی ہے کہ اس میں کچھ حرج نہ ہو، اور قبور پر ہونے والی بدعات کی وجہ سے مطلق زیارتِ قبر کو ترک کر دینا مناسب نہیں، بلکہ اُن منکرات سے بچنے بچانے کی جتنی فکر ممکن ہو کی جائے، علامہ ابن حجر مکیؒ نے یہی موقف اختیار کیا ہے، اور علامہ شامیؒ نے بھی اس کی تائید فرمائی ہے،

باب ماجاء فی القعود فی المسجد انتظار الصلوة من الفضل

"لا یزال احدکم صلوۃ مادام ینتظرہا" حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری میں اس فضیلت کو صرف اس صورت کے ساتھ مخصوص قرار دیا ہے جب کوئی انسان ایک نماز مسجد میں پڑھ کر دوسری نماز کے انتظار میں وہیں بیٹھا رہے، لیکن حضرت شاہ صاحبؒ نے اس میں تردد کا اظہار کیا ہے، اور علامہ بنوریؒ نے اس سلسلے کی روایات کو جمع کر کے ثابت کیا ہے کہ یہ فضیلت ہر قسم کے انتظارِ صلوۃ کے لئے ہے، خواہ وہ انتظارِ مسجد کے اندر ہو یا باہر، (ملاحظہ ہو معارف السنن ص ۳۲۲)

باب ماجاء فی الصلوۃ علی الخمرۃ

یہاں امام ترمذیؒ نے تین باب قائم کئے ہیں، صلوۃ علی الخمرۃ، صلوۃ علی الخصر اور صلوۃ علی البسط، یمینوں میں فرق یہ ہے کہ "خمرہ" اس چٹائی کو کہتے ہیں جس کا صرف بانا کھجور کا ہو، اور "خصیر" اس چٹائی کو کہتے ہیں جس کا تانا اور بانا دونوں کھجور کے ہوں، اور بعض حضرات نے یہ فرق بیان کیا ہے کہ "خمرہ" چھوٹی چٹائی کو کہتے ہیں، اور "خصیر" بڑی چٹائی کو اور

بساط" ہر اس چیز کو کہتے ہیں جو زمین پر بچھائی جائے، خواہ وہ کپڑے کی ہو یا کسی اور چیز کی، پھر یہ فرق اصل لغت کے اعتبار سے ہے، لیکن محاوراتی استعمال میں اُن الفاظ کے درمیان کوئی خاص فارق ملحوظ نہیں رکھا جاتا، بلکہ ایک اور دوسرے کے معنی میں بکثرت استعمال کر لیتے ہیں، بہر حال ان تراجم سے امام ترمذیؒ کا مقصود یہ ہے کہ نماز کے لئے یہ ضروری نہیں کہ وہ براہ راست زمین پر پڑھی جائے، بلکہ مصلیٰ پر پڑھنا بھی بلا کراہت جائز ہے، لہذا اس سے بعض اُن علماء متقدمین کی تردید مقصود ہے جو زمین کے سوا کسی اور چیز پر نماز پڑھنے کو مکروہ کہتے ہیں جیسا کہ عمدة القاری (۲: ۲۸۴) میں بعض صحابہؓ سے نقل کیا گیا ہے،

بما جاء أنه لا يقطع الصلاة إلا الكلب والحمار والمرأة

أذا صلى الرجل وليس بين يديه كآخرة الرجل أو كواسطة الرجل قطع صلوته الكلب الأسود والمرأة والحمار، امام احمدؒ اور بعض اہل ظاہر اس حدیث کے ظاہر پر عمل کرتے ہوئے یہ کہتے ہیں کہ ان تین چیزوں کے مصلیٰ کے آگے سے گزرنے سے نماز فاسد ہو جاتی ہے، جبکہ سترہ نہ ہو، لیکن جمہور کے نزدیک نماز فاسد نہیں ہوتی، جمہور کا استدلال پچھلے باب (باب ما جاء لا يقطع الصلاة شيء) میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے ہے "كنت رديت الفضل على اتان (حماره ۱۲ مرتب) فجلنا والنبى صلى الله عليه وسلم يصلي بأصحابه بمعنى قال فنزلنا عنها فوصلنا الصف فمرت بين ايديهم فلم تقطع صلاتهم" نیز حضرت عائشہؓ کی روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نماز پڑھ رہے تھے حمار و مرأة کے مرور کے بارے میں خود امام احمدؒ بھی فرماتے ہیں: "وفي نفسي من الحمار والمرأة شيء لأن حديث عائشة يعارض القطع بالمرأة وحديث ابن عباس في الباب السابق يعارض القطع بالحمار لهذا ملخص في معارف السنن (ج ۳ ص ۳۵۹) ۱۲ مرتب عنی عنہ

مسألة نسائي (ج ۱ ص ۳۸) ترك الوضوء من بس الرجل امرأة من غير شهوة، نیز بخاری (ج ۱ ص ۷۳) میں "باب من لا يقطع الصلاة شيء" کے تحت حضرت عائشہؓ کی روایت ہے: "عن مسروق عن عائشة ذكر عندها ما يقطع الصلاة الكلب الحمار والمرأة فقالت شبهتمونا بالحمير والكلاب (وغصها نقي المسادات في الشر بين يدي الحمار والكلاب ولعل تدبها ان الحمار والكلاب يقطعان ملخص في حاشية البخاري للشيخ احمد على السهارة غوري) ۱۲ مرتب) لقد رأيت النبي صلى الله عليه وسلم يصلي على السرير بين يدي وبين القبلة مضطجعة فتبدل لي الحاجة فأكروا ان اجلس فادعى رسول الله صلى الله عليه وسلم فانسَل (أي خرج بالخفية فوجدني من المروء ۱۲ مرتب) من عنده عليه ۱۲ رشيد اشرف عنی عنہ

ہوتے تھے اور میں آپ کے سامنے جنازہ کی طرح لیٹی ہوئی ہوتی تھی، ان روایتوں سے ثابت ہوا کہ حمار اور مرآۃ کا مصلیٰ کے سامنے ہونا یا مرور مفسدِ صلوٰۃ نہیں، البتہ کلبِ اسود کے سلسلہ میں کوئی روایت جمہور کے پاس نہیں ہے، لیکن کلبِ اسود کی بھی انہی دونوں پر قیاس کیا جاسکتا ہے، لیونکہ حدیثِ باب میں تینوں کا ذکر ساتھ ساتھ آیا ہے،

یہاں بعض حنا بلہ کی طرف سے یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ حدیثِ باب قولی ہے اور جمہور کے مستدلانہ فعل ہیں، لہذا قولی کو ترجیح ہونی چاہئے،

اس کا جواب یہ ہے کہ ترجیح کا یہ اصول اس وقت قابلِ عمل ہوتا ہے جبکہ تطبیق ممکن نہ ہو اور یہاں تطبیق ممکن ہے، اور وہ اس طرح کہ حدیثِ باب میں قطع سے مراد افسادِ صلوٰۃ نہیں بلکہ قطع الوصلۃ بین المصلیٰ ورتبہ (یعنی قطعِ خشوع) ہے،

اس پر اشکال ہوتا ہے کہ پھر ان تین اشیاء کی تخصیص کی کیا وجہ ہے ؟

اس کا جواب یہ ہے کہ ان تینوں اشیاء میں شیطانی اثرات کا دخل ہے۔ چنانچہ حدیثِ باب ہی میں ارشاد ہے، ”الکلب الاسود شیطان“ اور عورتوں کے بارے میں ارشاد ہے ”النساء حباثل الشیطان“ اور حمار کے بارے میں بھی روایات میں ہے کہ اس کی نہیق شیطانی اثرات کی بناء پر ہوتی ہے، ”فلکل من الثلاثۃ علاقۃ بالشیطان“ اس لئے خاص طور

پر کہ مطلقاً طے کیا جائے میں روایت موجود ہے ”الشمس بن عباس قال: ازار النبی صلی اللہ علیہ وسلم عباساً ونحن فی بادیۃ لنا فقام یصلی اراہ قال لعمر بن بدیع کلمۃ لنا وماریعی لیس بینہ وبنہما شیء یحول بینہ وبنہما مصنف عبد الرزاق (ج ۲ ص ۲۸) رقم ۲۸۵۸، باب لا یقطع الصلوٰۃ ۱۲ رشیہ اشرف غفر اللہ لہ ولوالدیہ، لک البتہ مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۱ ص ۲۸) من قال لا یقطع الصلوٰۃ شیء وادروا ما استطعتم کے تحت ایک قولی روایت مروی ہے جو جمہور کی دلیل بن سکتی ہے، ”حدثنا ابو بکر قال حدثنا ابو العالیۃ عن محب الد عن ابی الوداک عن ابی سعید قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا یقطع الصلوٰۃ شیء وادروا ما استطعتم فانا شیطان ۱۲ مرتب عفی عنہ الخفی وحبلی،

۱۳ مشکوٰۃ المصابیح (ج ۲ ص ۲۲۲) فی الفصل الثالث من کتاب الرقاق فی حدیث حذیفۃ الطویل ۱۲ ۱۴ فجار فی روایۃ ابی ہریرۃ ”واذا سمعتم نہیق الحمار فتعوزوا باللہ من الشیطان فانہ یرأت شیطاناً“ مسلم (ج ۲ ص ۳۵۱) باب تعجب الدعاء عند صیاح الدیک، کتاب الذکر والدعاء والتوبۃ والاستغفار، ۱۲

مرتب عفی عنہ

سے ان تین چیزیں: اَرُون کا ذکر کیا گیا، پھر صحیح بات یہ ہے کہ تعلق باللہ ایک غیر مدرک بالقیاس چیز ہے، لہذا کوئی چیز اس کے لئے قاطع ہے اور کوئی واسطہ، اس کا علم صحیح بذریعہ وحی ہی ہو سکتا ہے، اور قیاس کو اس میں دخل نہیں،

پھر باب مذکور کی حدیث قولی کے مقابلہ میں جمہور کے فعلی مستدلّات کے راجح ہونے کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ اگر احادیث فعلیہ مزید باقوال الصحابہؓ ہوں تو بعض اوقات احادیث قولیہ پر ترجیح حاصل ہو جاتی ہے، اور یہاں بھی ایسے ہی ہے، کیونکہ صحابہ کرامؓ کے آثار بکثرت اس بارے میں مروی ہیں کہ ان سے نماز فاسد نہیں ہوتی، کسافی مصنف ابن ابی شیبہ و مصنف عبد الرزاق والطحاوی، واللہ سبحانہ اعلم،

باب مَا جَاءَ فِي ابْتِدَاءِ الْقِبْلَةِ

”لَمَّا قَدِمَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْمَدِينَةَ صَلَّى نَحْوَيْتِ الْمَقْدِسِ“
اس میں اختلاف ہے کہ تحویل قبلہ کتنی مرتبہ ہوئی، بعض حضرات اس کے قائل ہیں کہ تحویل صرف ایک مرتبہ ہوئی پھر ان میں دو فریق ہیں، ایک فریق کا کہنا یہ ہے کہ مکہ مکرمہ میں

۱) عن سالم بن عمر قيل له ان عبد الله بن عباس قال لا يقطع الصلاة المحار والكلب فقال لا يقطع الصلاة المسلم شي،

۲) عن علي بن عثمان قال لا يقطع الصلاة شي وادروهم عنكم ما استطعتم،

۳) عن ابن عمر قال لا يقطع الصلاة شي وذروا عن الفسك۔

ہذہ الروایات اخرجہا ابن ابی شیبہ فی مصنفہ (ج ۱ ص ۲۸۰) من قال لا یقطع الصلوۃ شی وادروہا

۴) عن عمر بن الخطاب قال ذکر لابن عباس ما یقطع الصلوۃ فقیل له المرأة والكلب فقال ابن عباس ”ایہ

یصعد لکم الطیب والعسل الصالح یرفعہ“، فما یقطع ہذا؟

۵) عن ابراهيم ان عائشة قالت قرئتموني يا اهل الحراق بالكلب والحمار ان لا يقطع الصلوۃ

شي ولكن ادروا ما استطعتم،

کلتا الروایتین الاخيرتین اخرجہا عبد الرزاق فی مصنفہ (ج ۲ ص ۲۰۶) تحت رقم ۲۳۶۵ و ۲۳۶۶۔

رشید اشرف باریک اللہ فی علمہ و علمہ و فقہہ و خدمتہ دینہ،

شروع ہی سے قبلہ بیت المقدس تھا، لیکن آپ اس طرح نماز پڑھتے تھے کہ کعبہ اور بیت المقدس دونوں کا استقبال ہو جائے، پھر مدینہ طیبہ میں بھی ایک عرصہ تک بیت المقدس ہی کی طرف منہ کرنے کا حکم رہا، لیکن وہاں آپ کے لئے دونوں قبلوں کا استقبال ممکن نہ تھا، اس لئے آپ کی خواہش تھی کہ قبلہ بدل جائے، چنانچہ کعبہ کی طرف رخ کرنے کا حکم دیا گیا،

دوسرے فریق کا کہنا یہ ہے کہ ابتداء اسلام میں قبلہ کے بارے میں کوئی صریح حکم نہیں آیا تھا، اور آپ چونکہ ایسے معاملات (فیما لم یؤمر بشئ) میں اہل کتاب کی موافقت کو پسند کرتے تھے، اس لئے کعبہ اور بیت المقدس دونوں کا استقبال فرماتے تھے، پھر بعض حضرات اس کے قائل ہیں کہ نسخ دوم مرتبہ ہوا، وہ اس طرح کہ مکہ مکرمہ میں استقبال کعبہ کا حکم تھا، پھر ابتدائی مدنی دور میں بیت المقدس کے استقبال کا حکم دیا گیا، اور سوار یاسرہ مہینے تک بیت المقدس ہی قبلہ رہا، پھر دوسری بار نسخ ہوا، اور کعبہ (زادھا اللہ شفا) کو مستقل قبلہ بنا دیا گیا، یہی قول راجح معلوم ہوتا ہے، چنانچہ آیت قرآنی ”وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعَ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَى عَقِبَيْهِ“ ہے اسی کی تائید ہوتی ہے،

تستة اوسبعة عشر شهرا“ پھر بعض روایات میں سورہ پرچزم ہے، اور بعض میں

۱۵ کافی زیارۃ ابن عباسؓ عند البخاری فی صحیحہ (ج ۲ ص ۸۷) تحت باب الفرق من کتاب اللباس قال کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یحب موافقة اہل الکتاب فیما لم یؤمر فیہ الخ “ مرتب عفی عنہ
۱۶ سورۃ البقرہ رقم الآیۃ ۱۴۳، معارف القرآن (ج ۱ ص ۳۷) سے آیت مذکورہ کا خلاصہ تفسیر نقل کیا جاتا ہے،

(اور اصل میں تو شریعت محمدیہ کے لئے ہم نے کعبہ ہی قبلہ تجویز کر رکھا تھا) اور جس سمت قبلہ پر آپ (چند روز) قائم رہ چکے ہیں (یعنی بیت المقدس) وہ تو محض اس (مصلحت کے) لئے تھا کہ ہم کو (ظاہری طور پر بھی) معلوم ہو جاوے کہ (اس کے مقرر ہونے سے یا بدلنے سے یہود اور غیر یہود میں سے) کون تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا اتباع اختیار کرتا ہے اور کون پیچھے کو ہٹتا جاتا ہے، (اور نفرت اور مخالفت کرتا ہے، اس امتحان کے لئے اس عارضی قبلہ کو مقرر کیا تھا، پھر اصل قبلہ سے اس کو منسوخ کر دیا) ۱۲ مرتب عفی عنہ
۱۷ بالشک ہکذا فی زیارۃ الباب فی زیارۃ مسلم ایضاً (ج ۱ ص ۲۰۰) باب تحویل القبلة من القدس الی الکعبۃ ۱۲ مرتب
۱۸ کافی زیارۃ النسا (ج ۱ ص ۱۲۱) کتاب القبلة باب استقبال القبلة ۱۲ مرتب

سترہ پر جنھوں نے کسر کو شمار کیا انھوں نے سترہ بنائے اور جنھوں نے شمار نہیں کیا انھوں نے
مذکورہ، لہذا کوئی تعارض نہیں ہے۔

”توجہ الی الکعبۃ“ کان یحب ذلک فصلی رجل معہ العصۃ رائیاً بہ فی
تحویل کے بعد آپ نے سب سے پہلے ظہر کی نماز پڑھی، جبکہ بعض روایات میں عشاء کا ذکر آتا ہے۔

۱۵۔ کافی روایت عوفؓ قال کنا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حین قدم المدینۃ فصلی نحو بیت المقدس
سبعۃ عشر شہراً ثم حولت الی الکعبۃ“ (قال البیہقیؒ) رواہ البزار والطرانی فی الکبیر وکثیر ضعیف وقد حسن الترمذی
حدیثہ ——— وعن ابن عباسؓ قال صریح رسول اللہ من الشام الی القبۃ فصلی الی الکعبۃ فی رجب
علی رأس سبعۃ عشر شہراً من مقدمہ المدینۃ، (قال البیہقیؒ) رواہ الطبرانی فی الکبیر ورجالہ موثقون، مجمع الزوائد
(ص ۱۳ و ۱۴ ج ۲، باب ماجاء فی القبۃ) ووقع عند احمد فی روایتہ (ابن عباسؓ) ستۃ عشر شہراً، انظر
المسند للإمام احمد (ج ۱ ص ۲۵۰) والفتح الربانی (ج ۳ ص ۱۱۶، رقم ۴۲۳)، ابواب القبۃ باب طہۃ استقبال
بیت المقدس و تحویل القبۃ منہ الی الکعبۃ و ذکر البیہقیؒ (ج ۲ ص ۱۳) ایضاً قال رواہ احمد والطبرانی فی الکبیر
والبزار ورجالہ رجال الصحیح، ۱۲ رشید اشرف وفقہ اللہ لخدمۃ السنۃ المطہرۃ،

کذا، وكان قد قدم النبی صلی اللہ علیہ وسلم المدینۃ فی ریح الاول بلا خلاف وكان التحول فی منتصف رجب من السنۃ
الثانیۃ علی الصبح عند المظہر ۱۲ معارف السنن (ج ۳ ص ۶۶) بتخیر من المرتب عفی عنہ

۱۶۔ روى ابن مردويه عن ابن عمر ان اول صلاة صلاها رسول الله صلى الله عليه وسلم الى الكعبة صلاة الظهر وانها
السلاة الوسطى تفسير ابن كثير (ج ۱ ص ۱۶۳) طبع المكتبة التجارية مصر (۱۳۸۵ھ) تحت تفسير قوله تعالى ”قد نرى
تقلب وجهك فی السماء“ رقم الآية ۱۴۴ من سورة البقرة،

وعن انس بن مالك قال الصرت رسول الله صلى الله عليه وسلم نحو بيت المقدس وهو يصلي الظهر وانصرف
بوجهه الى الكعبة ثم قال البیہقیؒ قلت حدیث انس فی الصبح الا انه جعل ذلک فی صلاة الصبح وهذا الظہر، رواہ البزار
وفیه عثمان بن سعید ضعفه یحیی القطان وابن معین وابوزرعة وثقة ابو نعیم الحافظ وقال ابو حاتم شیخ، مجمع الزوائد
(ج ۲ ص ۱۳، باب ماجاء فی القبۃ) ۱۲ مرتب عفی عنہ

۱۷۔ کافی روایت الباب وروایت البراء عند البخاری فی صحیحہ (ج ۲ ص ۶۴۴) کتاب التفسیر باب قوله ”سيعقل
السفهاء من الناس الخ“ ۱۲ مرتب عفی عنہ

واقعة اس میں یوں ہے کہ تحویل قبلہ کے دن آپ نے ظہر کا نماز مسجد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم المعروف ”بمسجد القبلتین“ (الآن) میں پڑھی، اور نماز کے دوران تحویل کا حکم نازل ہوا، پھر مسجد نبوی میں آپ نے عصر کی نماز ادا کی، لہذا جن لوگوں نے ”عصر“ روایت کی ہے ان کا مطلب یہ ہے کہ تحویل کے بعد پہلی مکمل نماز ”عصر“ تھی،

”ثم مر على قوم من الانصار وهم ركوع في صلاة العصر نحو بيت المقدس فقال هو يشهد انه صلى مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وانه قد وجه الى الكعبة قال فانصرفوا وهم ركوع“ اخراجات کی سیرت یہ تھی کہ پہلے امام صفوں کے پیچھے چلے گئے، اور اپنا رخ شمال سے جنوب کی طرف کر لیا، پھر مقتدیوں نے اپنی اپنی جگہ کھڑے کھڑے اپنا رخ شمال سے جنوب کی طرف کر لیا، اس طرح کہ پہلی صف آخری صف بن گئی، اور آخری صف پہلی، اور عورتیں جن کی صف تحویل قبلہ کی بنا پر اگلی صف بن گئی تھی پچھلی صفوں کی طرف آگئیں، اور یہ واقعہ غالباً عمل کثیر کی ماحلت سے قبل پیش آیا ہوگا، واللہ اعلم،

پھر یہاں ایک اشکال یہ ہوتا ہے کہ حنفیہ کے نزدیک خبر واحد کسی حکم قطعی کے لئے ناسخ نہیں ہو سکتی، پھر ان حضرات نے ایک آدمی کی خبر سے کیسے اپنا رخ تبدیل کر لیا، جبکہ بیت المقدس کے استقبال کا حکم قطعی تھا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ خبر مؤید بالقرائن تھی اور خبر واحد جب قرائن قویہ سے مؤید ہو اس وقت علم قطعی کا فائدہ دیتی ہے، یہی وجہ تھی کہ صحابہ کرامؓ نے اسے قبول کر لیا، اور قرائن یہ تھے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایک عرسہ سے تحویل قبلہ کے منتظر اور خواہشمند تھے اور خود صحابہ کرامؓ کو اس کی امید تھی کہ عنقریب استقبال بیت اللہ کا حکم آنے والا ہے،

”كان اركعاً في صلاة الصبح“ نماز صبح کا واقعہ لگے دن قبا میں پیش آیا تھا، اور

”ويعمل ان يكون اغترافاً عمل المذكور من اجل لمصلحة المذكورة اذ لم تنو الي الخطا عند التحويل بل وقعت متفرقة واللہ اعلم، کذا فی معارف السنن (ج ۳ ص ۲، ۳) ۱۲ مرتب عفی عنہ

۱۵ کما تدل علیہ دایۃ ابن عمرؓ عند البخاری فی صحیحہ (ج ۲ ص ۶۴۵) فی باب قوله ”ومن حيث خرجت قولاً وحيكاً“ من کتاب تفسیر وروایۃ ہسل بن سعدؓ عند الطبرانی فی الکبیر، (مجمع الزوائد ج ۲ ص ۱۴، باب ماجاء فی القبلة) ۷

رشید اشرف عفی عنہ

نماز عصر کا تحویل قبلہ ہے۔ نہ دران مسجد نبی صلی اللہ علیہ وسلم، واللہ اعلم،

باب ماجاء ان ما بین المشرق والمغرب قبلۃ

”قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ما بین المشرق والمغرب قبلۃ“
یہ حکم اہل مدینہ (ومن علی جہتہا) کے لئے ہے، کیونکہ قبلہ وہاں کجنوب میں ہے، ”بحر تائبین“
کے الفاظ سے یہ سمجھا جائے کہ نصف دائرہ کی پوری قوس قبلہ ہے، بلکہ مراد یہ ہے کہ قبلہ
اس کے وسط میں ہے، پھر علماء نے لکھا ہے کہ اگر نماز کے اندر پینتالیس درجہ جانب یمن
میں اور پینتالیس درجہ جانب یسار میں انحراف ہو جائے تب بھی نماز ہو جاتی ہے، البتہ
اس سے زائد انحراف کی صورت میں نماز درست نہیں ہوتی، واللہ اعلم،

باب ماجاء فی الرجل یصلی لغير القبلة فی لغیم

”مسئلہ کل رجل متاعلی حیالہ“ جب کسی شخص کو قبلہ کا رخ معلوم نہ ہو تو اس کو
چاہئے کہ تحرّی کرے، اور جس جانب قبلہ ہونے کا گمان غالب ہو اُس جانب رخ کر کے
نماز پڑھے، اس سبب میں اگر نماز کے دوران صحیح جہت کا علم ہو جائے تو نماز ہی کے
اندر اُس طرف گھوم جائے، اور سابقہ نماز پر بنا کرے، اور اگر نماز پڑھنے کے بعد پتہ چلے کہ
جس طرف رخ کرے اس نے نماز پڑھی ہے اس طرف قبلہ نہیں تھا، تو اس پر اکثر فقہاء
کے نزدیک اعادہ واجب نہیں، خواہ وقت باقی ہو یا نہ ہو، حنفیہ کا مفتی یہ قول یہی ہے،
البتہ امام شافعیؒ کا مذہب یہ ہے کہ اس پر اعادہ واجب ہے، کما فی شرح المہذب، اور
امام مالکؒ کے نزدیک اگر وقت باقی ہو تو اعادہ مستحب ہے،

لیکن یہ اُس وقت ہے جب مسئلہ کو قبلہ کے بارے میں شک ہو، جسے رفع کرنے کا
کوئی راستہ نہ ہو، اور اس نے تحرّی کر لی ہو، لیکن اگر کسی کو شک ہی نہیں ہوا ہو، اور
اس نے غلط سمت کو قبلہ سمجھ کر نماز پڑھ لی ہو، یا شک ہوا اور اس نے تحرّی کے بغیر

۱۔ کنز الدقائق معارف السنن (ج ۲ ص ۳۷۲) و ہذا فی روایۃ توطیۃ بنت مسلم عند الطبرانی فی الکبیر لکن فیہ یحق
ابن ادیس الاسواری وہو ضعیف متروک کذا قال البیہقی (مجمع الزوائد ج ۲ ص ۱۱۲) مرتب منظمہ اللہ

غلط رخ پر نماز پڑھ لی، تو اس کی نماز فاسد ہے، اور اعادہ واجب، کما صرح بہ الشامیؒ فی رد المحتار (ص ۲۹۲ و ۲۹۳ ج ۱)

یہ تفصیل تو منفرداً نماز پڑھنے کے بارے میں تھی، اور اگر پوری جماعت پر قبلہ مشتبہ ہو گیا، اور پوری جماعت نے تحری کر کے نماز پڑھ لی، تو اگر سب کا رخ ایک ہی سمت میں تھا تو نماز ہو گئی، اور اگر مختلف افراد کی تحری مختلف سمتوں پر واقع ہوئی تو جو شخص امام سے آگے نکل گیا ہو، اس کی نماز مطلقاً فاسد ہے، اور اگر کسی شخص کو نماز کے دوران یہ پتہ چلا کہ اس کا رخ امام کے رخ کے مخالف ہو تو اس کی نماز بھی فاسد ہو گئی، لیکن اگر نماز کے بعد پتہ چلا ہو کہ انھوں نے غلط سمت نماز پڑھی ہے، یا ان میں سے کسی کا رخ امام کے رخ کے مخالف تھا تو سب کی نماز ہو گئی، کسی کی فاسد نہیں ہوئی، اور نہ اعادہ واجب ہے، کذا فی رد المحتار (ص ۲۹۳ ج ۱)

اب حدیث باب میں اگر صحابہ کرامؓ نے منفرداً نماز پڑھی تب تو نماز کی صحت ظاہر ہے، اور اگر جماعت کے ساتھ نماز پڑھی اور فصلی کل رجل متاعلیٰ حیالہ کا مطلب یہ ہے کہ مختلف افراد نے مختلف سمتوں کا رخ کر رکھا تھا تو حدیث باب کا محل یہ ہے کہ ان کو مخالفت امام کا علم نماز کے بعد ہوا ہو گا، بہر حال! حدیث باب شافعیہ کے خلاف حجت ہے، جو اعادہ کو واجب کہتے ہیں، اور یہ حدیث اگرچہ اشعث سمان کی وجہ سے ضعیف ہے، لیکن مسند طیارسیؒ اور بیہقیؒ میں اس کے ضعیف متابعات موجود ہیں، نیز دارقطنیؒ میں ایک ایسی ہی حدیث

۱۵ (ص ۱۵۶، الجزء الخامس) طبع دائرة المعارف النظامیہ حیدرآباد دکن ہند (۱۳۲۱ھ) حدیث ابوداؤد قال حدثنا الاشعث بن سید ابوالریح وعمر بن قیس قال اشعث بن عید اللہ عن عبد اللہ بن عامر بن بکر عن ابيه قال اظلمت مرة ونحن في سفرنا فاشتبهت علينا القبلة فصلى كل رجل متاعيا فلما انجلت از بعضنا قد سأل غير القبلة وبعضنا قد سأل للقبلة فذكرنا ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال منعت صلوكم ونزلت فأيما تولوا فأنتم وجه الله، (فی احادیث عامر بن ربیع البدریؒ) ۱۲ رشید اشرف عفی عنہ الخفی والجلی،

۱۶ (ج ۲ ص ۱۱) جامع ابواب استقبال القبلة باب استبیان الخطاء بعد الاجتهاد ۱۲ مرتب عفی عنہ
۱۷ (ج ۱ ص ۲۷۱) کتاب الصلوة باب الاجتهاد فی القبلة وجواز التحری فی ذلک، واخرجه بیہقی ایضاً فی سننہ الکبری (ج ۲ ص ۱۰) تحت باب الاختلاف فی القبلة عند التحری وتحت باب استبیان الخطاء بعد الاجتهاد (ص ۱۱) ۱۲ مرتب عفی عنہ الخفی والجلی،

حضرت جابرؓ سے اور ابن مردودہؒ میں ابن عباسؓ سے بھی مروی ہے، اگرچہ یہ سب احادیث ضعیف ہیں، لیکن یہ ایک درجہ کی نفی کا باعث ہیں،

فَإَيْنَمَا تَوَلَّوْا فَاقْبَلُوا وَجْهَ اللَّهِ، اس آیت کی تفسیر یہ ایک قول نویں ہزار اشتباہ قبلہ کی حالت مراد ہے، اور بعض حضرات نے اسے صلوٰۃ النافلۃ علی الذابتہ کے مجموعہ کیا ہے، ہر ایک کی تفسیر کی مانند میں احادیث موجود ہیں، اور ان میں کوئی تعارض نہیں، کیونکہ استقبال قبلہ کا فریضہ قدرت کے ساتھ خاص ہے، لہذا جہاں قدرت نہ ہو وہاں جہت قدرت ہی قبلہ ہے، چنانچہ درمختار میں ہے وقبلۃ العاجز عنہا جہت قدرۃ، یہاں تاہم اگر قبلہ کی طرف رخ کرنے میں جان یا مال کا قوی خطر ہو تب بھی جہت قدرت کی طرف سناؤ پڑے سختے ہیں، یہ سب سورتیں آیت کے مفہوم میں داخل ہیں،

باب ما جہ فی کراہیۃ ما یصلی الیہ فیہ

المقرئ، یہ عبد اللہ بن زبیر ابو عبد الرحمن المقرئ ہیں، اور مقرئ قرآن کریم کے

لے قال العلامة ابنوریؒ وفیہ حدیث ابن عباسؓ فی الدیر المنشور (ج ۱ ص ۱۰۹) بسند ضعیف عن ابن مردودہ، کذا فی معارف السنن (ج ۳ ص ۳۸۱)، ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

لے نیز اس بارے میں ایک روایت حضرت معاذ بن جبلؓ سے بھی مروی ہے، "قال صلینا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی یوم غیم فی سفر الی غیر القبلة فقال قدر فعت حملوا تکم بحقہا الی اللہ عزوجل" (قال البیہقی، رواہ الطبرانی فی الادسطوفیہ ابو عبیدۃ والد ابراہیم ذکرہ ابن حبان فی الثقات واسمہ شمر بن یقظان.... (مجمع الزوائد ج ۲ ص ۵ باب الاجتہاد فی القبلة) مولانا بنوریؒ، معارف السنن (ج ۳ ص ۳۸۱)

میں اس حدیث کے بارے میں تحریر فرماتے ہیں "ویکاد یكون هذا حسن ما ورد فی الباب" ۱۲ رشید اشرف عفی عنہ لے چنانچہ حدیث باب اور سنن دارقطنی (ج ۱ ص ۲۷۱) باب الاجتہاد فی القبلة وجواز التحری کے تحت مروی حضرت جابرؓ کی روایت پہلی تفسیر کی تائید ہوتی ہے، جبکہ دوسری تفسیر کی تائید میں حضرت عبد اللہ ابن عمرؓ کی روایت ہے "قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یسئ و هو مقبل من مکة الی المدینۃ علی راحلۃ حیث کان وجہہ قال وفیہ نزلت "فاینا تو لوانثم وجہہ" (صحیح مسلم ج ۱ ص ۲۲۲) باب جواز صلوٰۃ النافلۃ علی الذابتہ فی السفر حیث توجہت کتاب صلوٰۃ المسافرین وقصرہا ۱۲

رشید اشرف وفقہ اللہ لما یجہد فی رضاه

”علم کو کہتے ہیں، اور مقرراتی شہر مقرنی کے باشندے کو کہتے ہیں۔ یہاں وہ مراد نہیں،
 ”ان النبي صلى الله عليه وسلم في سبعة مواطن“

”المزبلة“ کوڑا پھینکنے کی جگہ کو کہتے ہیں، زبل سے نکلا ہے، اور معجزۃ قضا بیان
 کو کہتے ہیں، جہاں جانور ذبح کئے جاتیں، ان دونوں جگہوں پر کراہت نماز کی وجہ تلوث
 نجاست کا خوف ہے، اور قَبْرَة سے مراد قبرستان ہے، اور یہاں کراہت کی وجہ
 یا تشبہ بعباد القبور ہے یا وطن القبور کا اندیشہ ہے،

قارعة الطريق، یعنی وسط طریق، یہاں کراہت کی وجہ لوگوں کی تکلیف ہے کہ
 اُن کا راستہ بند ہو جائے گا،

وفوق ظہر بیت اللہ، یہاں کراہت کی وجہ سورادب ہے، البتہ حنفیہ کے نزدیک
 یہاں نماز ہو جائے گی، یہی شافعیہ کا مسلک ہے، اور امام احمدؒ کے نزدیک فرائض ادا
 نہ ہوں گے، نوافل ادا ہو جائیں گے، اور امام مالکؒ کے نزدیک وتر، رکعت طواف اور
 سنت فجر بھی ادا نہیں ہوگی، اور عام مسجدوں کی چھت پر بلا ضرورت چڑھنے کو بھی فقہائے
 مکروہ لکھا ہے، البتہ جگہ نہ ہونے کی بنا پر مسجدوں کی چھت پر نماز پڑھنا بلا کراہت جائز ہے

بَابُ مَا جَاءَ فِي الصَّلَاةِ فِي مَرَابِضٍ لَغْنَمٍ اعْطَا الْإِبِلَ

مَعْطَيْنَ بِحَسْرِ الطَّارِ أَوْ عَطْنٍ بِفَتْحَيْنِ اُونِثُوهُ كَيْفَ كُتِبَ هُنَا، اور مَرَبِضٍ
 بِحَسْرِ الْبَارِ، بکریوں کے باڑے کو، معاطن ابل میں کراہت کی وجہ یا تو یہ ہے کہ اونٹ
 شریعہ جانور ہے، اور اس کے بھلگنے کے خوف سے نماز میں خلل کا اندیشہ ہے، بخلاف
 بکریوں کے کہ وہاں یہ خوف نہیں، یا وجہ یہ ہے کہ اونٹوں کے باڑہ میں نجاست زیادہ
 ہوتی ہے اور بکریوں کے باڑہ میں کم، بہر صورت اعطان ابل میں نماز پڑھنا مکروہ تو ہے
 لیکن اگر کوئی شخص وہاں کوئی پاک صاف جگہ دیکھ کر نماز پڑھ لے تو جہور کے نزدیک جائز

لے قال العلامة النورانی فی معارف السنن (ج ۳ ص ۳۸۴) وقد عقد الحديث العلامة نجم الدين الطرطوسي في

منظومة الفوائد فقال:
 نبي الرسول احمد خير البشر
 معاطن الجمال ثم مقبرة
 فوق بيت الله والحمام
 عن الصلوة في بقاع تقبر
 مزبلة، طريق، محبرة
 والحمد لله على التمام

ہو جاتی ہے، البتہ امام احمدؒ کے نزدیک اور ظاہر یہ کے نزدیک نہیں ہوتی، جہاں تک مراہضِ غنم میں نماز کا مسئلہ ہے اس کے بارے میں علامہ ابن حزمؒ نے لکھا ہے کہ جب مسجد میں نہیں بنی تھیں اُس وقت یہ حکم دیا گیا تھا کہ مراہضِ غنم میں نماز پڑھ لیا کرو، (فتح الباری ۱/ ۲۹۴ باب ابواب الابل) اور وجہ امام شافعیؒ نے یہ بیان فرمائی ہے کہ مدینہ طیبہ کی زمین عام طور پر ہموار نہیں تھی، لیکن مراہضِ غنم کو ہموار کرنے کا اہتمام کیا جاتا تھا، اس لئے بناء مساجد سے پہلے وہاں نماز پڑھنے کو پسند کیا گیا، کذا فی معارف السنن (ج ۳، ص: ۳۸۹ الی ۳۹۲)

بَابُ مَا جَاءَ فِي الصَّلَاةِ عَلَى الدَّابَّةِ حَيْثُ مَا تَوَجَّهَتْ بِهِ

”وہو یصلی علی راحلہ نحو المشرق“ اس سے فقہاء نے یہ مسئلہ مستنبط کیا ہے کہ نفلی نماز جانور اور سواری پر مطلقاً جائز ہے، اس میں استقبال قبلہ کی بھی شرط نہیں، اور رکوع و سجود کی بھی نہیں، بلکہ رکوع و سجود کے لئے اشارہ کافی ہے، بلکہ درمختار میں لکھا ہے کہ اگر زمین پر نجاست کثیرہ ہو تب بھی جائز ہے، یہی حکم پہیوں والی سواری کا ہے کہ اس پر نفلی نماز مطلقاً جائز ہے، کما صرح بہ فی الدر المختار مع الشامی، ص: ۲۷۳، ج: ۱، باب الوتر والنوافل (لہذا بسوں، ٹرینوں اور موٹروں میں بغیر استقبال قبلہ کے نفلی نماز اشارہ سے پڑھی جاسکتی ہے،

البتہ فرائض میں تفصیل یہ ہے کہ اگر سواری ایسی ہے جس میں استقبال قبلہ، قیام اور رکوع و سجود ہو سکتے ہوں تو کھڑے ہو کر پڑھنا جائز ہے، لیکن اگر قیام اور رکوع و سجود ممکن نہ ہوں اور وقت گزرنے سے پہلے اتر کر نماز پڑھنا بھی ممکن نہ ہو تو پھر بیٹھ کر بھی جس طرح ممکن ہو نماز پڑھ سکتے ہیں، لیکن بعد میں اس کا اعادہ لازم ہوگا، اور اگر وقت میں وسعت تھی لیکن ابتداء وقت ہی میں بیٹھ کر نماز پڑھ لی، اترنے کا انتظار نہ کیا، تب بھی علامہ شامیؒ کا رجحان جواز کی جانب ہے، اگرچہ اولیٰ یہی ہے کہ اُس وقت تک انتظار کیا جائے جب تک یا تو کھڑے ہو کر پڑھنے پر قدرت ہو جائے یا وقت نکلنے کا اندیشہ ہو جائے، راجع رد المحتار (ص: ۲۷۳، ج: ۱)

بَابُ مَا جَاءَ إِذَا حَضَرَ الْعِشَاءَ وَاقِيَتِ الصَّلَاةَ

فَابْدِءْ وَأَبِا لْعِشَاءِ

”اذا حضر العشاء واقیت الصلوة فابدء و ابا لعشاء“ حدیث باب کے حکم پر

تمام فقہاء متفق ہیں، البتہ سب کے نزدیک اگر ایسے موقع پر کھانا چھوڑ کر نماز پڑھ لیجئے تو نماز ہو جائے گی، قاضی شوکانیؒ نے امام حسنؒ اور امام اسحاقؒ کا مسلک یہ نقل کیا ہے کہ ایسے موقع پر کھانا پہلے کھانا واجب ہے، اور اگر نماز پڑھ لی تو نماز نہیں ہوگی، لیکن حنابلہؒ کی کتب مغنی ابن قدامہؒ وغیرہ سے معلوم ہوتا ہے کہ نماز ان کے نزدیک بھی درست ہو جائے گی، لہذا شوکانیؒ نے حنابلہؒ کا جو قول نقل کیا ہے وہ ان کے نزدیک مفتی بہ نہیں ہے، لہذا اس پر اتفاق ہو گیا کہ نماز ہو جائے گی،

لیکن فقہاء کے درمیان اس مسئلہ کی علت میں اختلاف ہے، کہ کھانا سامنے آ جانے کے بعد پہلے کھانا کھانے کا حکم کیوں دیا گیا؟ امام غزالیؒ نے اس حکم کی علت یہ بیان کی ہے کہ کھانا سامنے آنے کے بعد اگر نماز میں مشغول ہو جائیں تو کھانا خراب ہونے کا اندیشہ ہے، امام ترمذیؒ نے وکیع بن جراح کا قول بھی نقل کیا ہے، لہذا ان کے نزدیک اگر فساد طعام کا اندیشہ نہ ہو تو پھر نماز میں شریک ہونا ہی ادنیٰ ہوگا، بعض شافعیہؒ سے منقول ہے کہ ان کے نزدیک علت احتیاج ہے، یعنی جو شخص کھانے کا محتاج ہو اور بعد میں کھانا ملنے کی امید نہ ہو یہ حکم اس کے لئے ہے، اور مالکیہؒ سے منقول ہے کہ علت قلت طعام ہے، یعنی یہ حکم اُس وقت ہے جب کھانا تھوڑا ہو، اور اندیشہ یہ ہو کہ نماز کے بعد اپنے کھانے کے لئے کچھ نہ بچے گا، (حاشیہ کوکندی ص ۱۶۲ ج ۱) لیکن حنفیہؒ کے نزدیک علت یہ ہے کہ کھانا چھوڑ کر نماز میں مشغول ہونے سے دل و دماغ کھانے کی طرف لگا رہے گا، اور نماز میں خشوع پیدا نہ ہو سکے گا، چنانچہ ملا علی قاریؒ نے مرقاة (۲: ۶۹) میں امام ابو حنیفہؒ کا قول نقل کیا ہے کہ ”لأن یكون طعامی كله صلوة أحب إلى من أن یكون صلواتی كلها طعاماً“ چنانچہ درمختار میں ہے کہ نماز کی کراہت اس وقت ہے جب انسان بھوکا ہو، اور یہ خیال ہو کہ نماز میں دل نہیں لگے گا،

حنفیہؒ کی یہ تعلیل احادیث و آثار سے مؤید ہے، چنانچہ امام ترمذیؒ نے اسی باب میں حضرت ابن عباسؓ کا جو اثر نقل کیا ہے کہ ”لا نقوم إلى الصلوة وفي أنفسنا شيء“ وہ بھی اسی کی تائید کرتا ہے، اور حضرت ابن عمرؓ سے بھی منقول ہے کہ ”لأن جعل طعامی صلوة أحب إلى من أن أجعل صلواتی طعاماً“ (مشکوٰۃ المصابیح)

۱۔ کتب حدیث میں اپنی ناقص تلاش سے احقر کو حضرت ابن عمرؓ کا یہ اثر نہ مل سکا، ۲۔ مرتبہ اہل اللہ علیہم السلام تخریج الاحادیث

باب من زار قومًا فلا يصلّ بهم

”من زار قومًا فلا يصلّ بهم“ اسی معنی کی حدیث پیچھے گزر چکی ہے ولایؤم الرجل فی سلطانہ، اور اس کا حاصل یہی ادب سکھانا ہے کہ صاحب البیت کا حق پہچان کر اسے آگے کرو، بنا پختہ اسماء بنت ابی بکر، رفقاء نے فرمایا کہ شریعت میں ادنیٰ بالامامت کے جو درجہ بیان کئے گئے ہیں کہ پہلے اعلم، پھر اذرا وغیرہ، صاحب البیت اور امام مسجد اس سے مستثنیٰ ہیں یعنی امام مسجد اور صاحب البیت ہر حالت میں امامت کا زیادہ مستحق ہے، خواہ مقتدیوں میں اس سے زیادہ عالم لوگ موجود ہوں، بشرطیکہ صاحب البیت میں امامت کی شرائط پائی جاتی ہوں، پھر اگر صاحب البیت اجازت دیدے تو اکثر فقہاء کے نزدیک زائر بھی امامت کر سکتا ہے، لیکن حضرت مالک بن الحویرثؓ نے حدیث باب میں ظاہر حدیث پر عمل فرماتے ہوئے اس لئے امامت سے اجتناب فرمایا کہ صاحب البیت کی اجازت سے اگرچہ دوسرا بھی امامت کر سکتا ہو لیکن ظاہر حدیث سے افضل یہی معلوم ہوتا ہے کہ صاحب البیت امامت کرے، واللہ سبحانہ اعلم،

باب ما جاء فی کراهیة ان یخصل الامام نفسه بالدعاء

”ولایؤم قومًا فیخص نفسه بدعوة دونهم فان فعل فقد خانهم“ اس کا مطلب بظاہر یہ سمجھ میں آتا ہے کہ امام کو ادعیہ میں جمع متکلم کا صیغہ استعمال کرنا چاہئے، اور واحد متکلم کے صیغہ سے احتراز کرنا چاہئے، لیکن اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے نماز کے بعد جو دعائیں منقول ہیں ان میں اکثر واحد متکلم ہی کا صیغہ استعمال کیا گیا ہے، اور صرف چند ایک ہی دعاؤں میں جمع متکلم کا صیغہ استعمال کیا گیا ہے، لہذا مذکورہ مطلب درست نہیں ہو سکتا،

پھر اس حدیث کے مفہوم کی تعیین کے لئے شراح نے بہت سی توجیہات کی ہیں

۱۔ انترجام ترمذی (ج ۱ ص ۵۴) باب من احق بالامامة فی حدیث ابی مسعود الانصاریؓ ۲۔ مرتب عفی عنہ
 ۳۔ کما ورد فی زیۃ النس “اللهم اسقنا” صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۳۷) ابواب الاستسقاء باب الاستسقاء فی المسجد الحرام
 ۴۔ مرتب عفی عنہ

بعض نے کہا کہ اس سے مراد صرف وہ دعائیں ہیں جو نماز میں پڑھی جاتی ہیں، مثلاً دعا برقنوت وغیرہ کہ ان میں واحد متکلم کا صیغہ استعمال کرنا جائز نہیں، بعض نے کہا کہ اس کی مراد یہ ہے کہ اپنے لئے دعا کرے اور دوسرے کے لئے بددعا یہ ناجائز ہے،

حضرت شاہ صاحبؒ نے اس حدیث کی توجیہ کرتے ہوئے فرمایا کہ اس کا مطلب یہ ہو کہ امام کو چاہئے کہ اُن مقامات پر دعا نہ کرے جہاں مقتدی دعا نہیں کرتے، مثلاً رکوع و سجود میں، قومہ اور جلسہ بین السجدتین میں کہ ان مواقع پر عموماً دعا نہیں کی جاتی، اگر امام یہاں پر دعا کرے گا تو دعا میں وہ تنہا ہوگا خواہ کوئی صیغہ استعمال کریں، پھر چونکہ اس دعا میں مقتدیوں کی شرکت نہیں ہوتی لہذا اس کی مانعت کی گئی،

لیکن احقر کی ناقص رائے میں ان تمام مفاہیم کے مقابلہ میں ایک چوتھا مفہوم رائج معلوم ہوتا ہے، جو اگرچہ کہیں منقول نہیں دیکھا، لیکن ذوقاً درست معلوم ہوتا ہے، وہ یہ کہ اس میں ایسی دعاؤں سے منع کیا گیا ہے جو صرف ذاتی اور گھریلو قسم کی خواہشات پر مشتمل ہوں اور ان کے مفہوم میں کوئی عموم نہ ہو، مثلاً "اللہم زوجنی فلانة" یا "اللہم اعطنی داراً فلانیة" وغیرہ، رہیں ایسی دعائیں جن میں عموم ہو سکتا ہو وہ ممنوع نہیں، خواہ صیغہ واحد متکلم کے ساتھ ہوں، مثلاً "اللہم انی ظلمت نفسی ظلماً کثیراً" وغیرہ، کیونکہ امام قوم کا نمائندہ ہوتا ہے، اور اس حیثیت سے وہ اگر واحد متکلم کا صیغہ بھی استعمال کرے گا اس کے مفہوم میں پوری قوم شریک ہوگی، جبکہ پہلی قسم کی دعاؤں (اللہم زوجنی فلانة وغیرہ) میں یہ نہیں ہو سکتا، کیونکہ ان میں عموم کا امکان ہی نہیں، واللہ اعلم بالصواب،

"ولا يقوم الى الصلوة وهو حقن" حقن اور حاقن، محبس البول کو کہتے ہیں، اور "حاقب" محبس البراز کو، یہاں "حقن" سے دونوں مراد ہیں، اور "صلوة الحاقن" کا مسئلہ پیچھے گذر چکا ہے،

۱۔ و ہذا محالاً یلتفت الیہ ولم یعرف قائلہ ولا ما خذہ، معارف السنن (ج ۳ ص ۴۰، ۴۰، ۴۰) مرتب عنہ
 ۲۔ ویقال لمحالب الریح الحازق "ولمحالب لغائط البول معاً" الحاقم "وقیل" الحازق "ایضاً، کذا فی معارف السنن (ج ۳ ص ۴۰، ۴۰) مرتب عفا اللہ عنہ

۳۔ دیکھئے درس ترمذی (ج ۱ ص ۳۸۱) باب ما جاء اذا اقيمت الصلوة ومجاہدکم الخلاء فلیبداً بالخلاء ۱۲ مرتب عنہ

باب ماجاء من امّ قومًا وهم له کارهون؛

عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلاثة رجل ام قوم وهم له کارهون،
 ۱۔ بیت: ۱۔ حکم اس سورت میں ہے جب لوگ کسی امام کو اس کی بدعت، جہل یا فسق کی وجہ
 سے یا کسی اور غرائبی کی بنا پر ناپسند کرتے ہوں، لیکن اگر ان کی ناپسندیدگی کی وجہ ذنبوی عداد
 ہو تو یہ حکم نہیں، کما صرح بہ فی المرقاة (۲: ۹۱) نیز ملا علی قاریؒ نے یہ بھی لکھا ہے کہ اگر
 ناپسند کرنے والے بعض افراد ہوں تو اعتبار عالم کا ہو گا خواہ وہ تنہا ہو، اور بعض حضرات
 نے کہا کہ اعتبار اکثریت کا ہو گا، لیکن شاید اس سے مراد علماء کی اکثریت ہے، کیونکہ جہلہ کی
 اکثریت کا کوئی اعتبار نہیں، واللہ اعلم،

باب ماجاء اذا صلى الامام قاعلاً فصولاً فعوداً،

عن رسول الله صلى الله عليه وسلم عن فرس فجعلش "تجشش" کے معنی
 ہیں کھال کا چھل جانا، ابو داؤد کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ کا دامن پہلو چھل گیا
 تھا، حافظ ابن حبانؒ نے فرمایا کہ یہ واقعہ ذی الحجہ ۳۷ھ کا ہے،
 اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ امام اور منفرد کے لئے بغیر عذر کے فرض نماز قاعلاً ادا
 کرنا درست نہیں، اور ایسا کرنے کی صورت میں اس کی نماز نہ ہوگی، البتہ اگر امام عذر کی
 بنا پر بیٹھ کر نماز ادا کر رہا ہو تو مقتدیوں کی اقتداء اور اس کے طریقہ کے بارے میں فقہاء کا
 اختلاف ہے، اور اس بارے میں تین قول مشہور ہیں،

① امام مالکؒ کا مشہور قول یہ ہے کہ امام قاعد کی اقتداء کسی بھی حال میں جائز نہیں
 نہ بیٹھ کر نہ کھڑے ہو کر، البتہ اگر مقتدی بھی معذور ہوں اور کھڑے نہ ہو سکتے ہوں، تو وہ سیر
 امام کی اقتداء کر سکتے ہیں، (رواہ ابن القاسم کما قالہ ابن رشد)، یہی مسلک
 امام محمدؒ کی طرف بھی منسوب ہے، پھر امام محمدؒ، ابن القاسم اور اکثر مالکیہ سے تو مقتدیوں کی

معدوری کی صورت میں بھی اقتدار بالمریض القاعد کو مکروہ کہلے، بلکہ بعض مالکیہ تو اس کے بھی عدم جواز کے قائل ہیں، امام مالکؒ حدیث باب کے واقعہ کو منسوخ مانتے ہیں، اور امام شعبیؒ کی مرفوع روایت سے استدلال کرتے ہیں، جو مرسل مروی ہے: "لَا يُؤْمِنُ رَجُلٌ بَعْدِي جَالِسًا"۔

لیکن جمہوریہ کہتے ہیں کہ اس حدیث کا مدار جابر جعفی پر ہے، جو متفق علیہ طور پر ضعیف ہے، امام دارقطنیؒ اس حدیث کے بارے میں فرماتے ہیں: "لَمْ يَرْوَاهُ غَيْرُ جَابِرِ الْجَعْفِيِّ عَنْ الشَّعْبِيِّ وَهُوَ مَتْرُوكٌ، وَالْحَدِيثُ مُرْسَلٌ لَا يَقُومُ بِهِ حُجَّةٌ" لہذا اس حدیث سے استدلال درست نہیں،

② دوسرا مذہب امام احمدؒ، امام اوزاعیؒ، امام اسحاقؒ اور ظاہریہ کا ہے، ان کے نزدیک اگر امام مریض ہو اور بیٹھ کر امامت کرے تو اس کی اقتدار جائز ہے، لیکن مقتدیوں کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ بھی بیٹھ کر نماز پڑھیں،

حافظ عراقیؒ نے شرح التقریب اور علامہ ابن قدامہؒ نے المغنی میں نقل کیا ہے کہ امام احمدؒ کے نزدیک مقتدیوں کا بیٹھ کر اقتدار کرنا چند شرائط کے ساتھ مشروع ہے، ایک تو یہ کہ امام ابتداء ہی سے بیٹھ کر نماز پڑھ رہا ہو، یعنی اس کا عذر ابتداء ہی سے ہو، اثنا عشر صلوٰۃ میں طاری نہ ہوا ہو، دوسرے یہ کہ امام امام راتب (مقرر کردہ) ہو، تیسرے یہ کہ اس کا عذر مرجع الزوال ہو، امام احمدؒ وغیرہ کا استدلال حدیث باب سے ہے، جس میں نہ صرف آپؐ نے خود بیٹھ کر نماز پڑھائی، بلکہ دوسروں کو بھی اس کا حکم دیا کہ: "وَإِذَا صَلَّيْتَ قَاعِدًا فَصَلِّتُوا قَعُودًا أَجْمَعُونَ"۔

③ تیسرا مذہب امام ابو حنیفہؒ، امام شافعیؒ، امام ابو یوسفؒ، سفیان ثوریؒ، ابو ثورؒ اور امام بخاریؒ کا ہے، ان حضرات کے نزدیک امام قاعد کے پیچھے اقتدار درست ہے، لیکن غیر معدور مقتدیوں کو ایسی صورت میں کھڑے ہو کر نماز پڑھنا ضروری ہے، بیٹھ کر

۱۔ مصنف عبدالرزاق (ج ۲ ص ۶۳)، رقم الحدیث ۴۰۸۷ و ۴۰۸۸ (باب یوم الرجل جالساً؟ رواہ الدارقطنی ایضاً فی سننہ (ج ۱ ص ۳۹۸، رقم ۶) باب صلوٰۃ المریض جالساً بالما مویں و لفظہ "لَا يُؤْمِنُ أَحَدٌ بَعْدِي جَالِسًا" ۱۲ مرتب عنی عنہ

۲۔ سنن دارقطنی (ج ۱ ص ۳۹۸) ۱۲

اقتدار درست نہیں، امام حازمیؒ نے اس کو اکثر اہل علم کا مسلک قرار دیا ہے،
 ان حضرات کا استدلال آیت قرآنی ”وَقَدْ مَوَّاهِدَ قَنِينَ“ ہے جس میں
 قیام کو مطلقاً فرض صلوٰۃ قرار دیا گیا ہے، اس سے معذور لوگ بحکم ”لَا يَكِلِفُ اللَّهُ نَفْسًا
 إِلَّا وُسْعَهَا“ مستثنیٰ ہوں گے، لیکن غیر معذور کو مستثنیٰ کرنے کی کوئی وجہ نہیں، پھر وہ
 احادیث بھی جمہور کی دلیل ہیں جن میں قادر علی القیام کو بیٹھ کر نماز پڑھنے کی ممانعت کی گئی
 ہے، چنانچہ حضرت عمران بن حصینؓ کی روایت ہے ”فرماتے ہیں“ کان بنی الناصر فسألت
 النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال صل قائماً فان لم تستطع فقاعد فان لم
 تستطع فعلى جنب“

پھر جمہور کی ایک اہم دلیل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے مرض وفات کا واقعہ ہے
 جس میں آپؐ نے بیٹھ کر امامت فرمائی، جبکہ تمام صحابہ کرامؓ نے کھڑے ہو کر اقتدار کی، پھر
 چونکہ یہ مرض وفات کا واقعہ ہے اس لئے حدیث باب کے لئے ناسخ ہے، اس لئے حدیث باب
 کا پہلا جواب احناف رشواف کی طرف سے یہی دیا جاتا ہے کہ وہ مرض وفات کے واقعہ
 سے منسوخ ہے،

اس پر حنبلیہ کی طرف سے ایک اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ مصنفؒ، غب الزان میں ستر
 عطاء سے مرسل مروی ہے کہ آپؐ نے بیٹھ کر امامت فرمائی اور صحابہؓ نے کھڑے ہو کر اقتدار کی

۱۔ کتاب الاعتبار فی بیان النسخ والمنسوخ من الآثار (ص ۱۰۶) باب ما ذکر من ایتام المؤمنین بامامہ
 اذا سقی جالساً ۲ مرتب،

۲۔ سورۃ بعثہ، جز ثانی، آیت نمبر ۲۳۸، ۱۲ مرتب

۳۔ سورۃ بعثہ، جز ثالث، آیت نمبر ۱۲۸۶ مرتب عفی عنہ

۴۔ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۳۷) باب فی صلوٰۃ القاعد ۱۲

۵۔ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۹۵ و ۹۶) کتاب الاذان، باب انما جعل الامام لیؤتم بہ، وصحیح مسلم (ج ۱ ص ۸۷) م

کتاب الصلوٰۃ باب استخلاف الامام اذا عرض لہ عذر من مرض وسفر وغیرہما الخ ۱۲ مرتب عفی عنہ

۶۔ (ج ۱ ص ۲۵۸، رقم الحدیث ۲۰۷۴) باب بل یؤم الرجل جالساً ۱۲ مرتب عفی عنہ

اور آخر میں آپؐ نے فرمایا ”لو استقبلت من امری ما استبد بريت ما صليت الا قعوداً بصلوة امامکم ما کان یصلی قائماً فصلوا قیاماً وان صلی قاعداً فصلوا قعوداً“ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ آپؐ کی آخری رائے یہی تھی کہ ایسی صورت میں مقتدی بھی بیٹھ کر نماز پڑھیں،

اس کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث میں اس بات کی کوئی تصریح نہیں کہ یہ مرض وفات ہی کا واقعہ ہے، بلکہ ظاہر یہ ہے کہ یہ بھی سقوط عن لعنہ رس ہی کے واقعہ سے متعلق ہے اس لئے کہ اس واقعہ میں آپؐ کئی روز حضرت عائشہؓ کے مشربہ میں مقیم رہے، اس لئے یہ عین ممکن ہو کہ شروع میں آپؐ نے ایک آدھ نماز اس طرح پڑھی ہو کہ صحابہ کرامؓ نے کھڑے ہو کر اقتداء کی ہو، پھر بعد میں آپؐ کی رائے بدلی اور آپؐ نے صحابہ کرامؓ کو بیٹھ کر نماز پڑھنے کا حکم دیا، لیکن مرض وفات کے واقعہ نے اسے منسوخ کر دیا،

پھر یہ روایت مرسل ہے اور عطاء بن ابی رباح کی مراسیل حضرت حسن بصریؒ کے مراسیل کی طرح ضعیف سمجھی جاتی ہیں، چنانچہ ان دونوں حضرات کی مراسیل کے بارے میں مشہور ہے ”لیس فی المرسلات أضعف من مرسلات الحسن عطاء بن ابی رباح“ لہذا یہ ممکن ہو کہ عطاء کی اس روایت میں کسی راوی کو مغالطہ ہو گیا ہو، اور اس نے واقعہ سقوط عن لعنہ رس اور واقعہ مرض وفات کو خلط کر کے روایت کر دیا ہو، (التشاکلہما فی الامور)

حنا بلہ دوسرا اعتراض یہ کرتے ہیں کہ ابو داؤد وغیرہ کی روایت میں ”اذا صلی الامام جالساً فصلوا جلوساً واذا صلی قائماً فصلوا قیاماً“ کے حکم کے ساتھ یہ تصریح بھی موجود ہے ”ولا تفعلوا کما یفعل اهل فارس بعظما عہما“

جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مقتدیوں کے بیٹھ کر اقتداء کرنے کی علت اہل فارس کے تشبہ سے بچنا ہے، اور یہ علت اب بھی باقی ہے، اس لئے اس حکم کے منسوخ ہونے کا کیا سوال

۱۵۱ النظر سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۸۹) باب الامام یصلی من قعود ۱۲ مرتب

۱۵۲ کذا فی معارف السنن (ج ۳ ص ۲۰۴) باحالة تدرب الراوی للسیوطی والکفایۃ للخطیب

(ص ۳۸۸) ۱۳ مرتب عنی عنہ

۱۵۳ (ج ۱ ص ۸۹) باب الامام یصلی من قعود ۱۲

ہو سکتا ہے؟

اس کا جواب حضرت شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ نے دیا ہے کہ دراصل ابتداء میں جب عام لوگ اسلامی طرز زندگی کے پورے عادی نہیں ہوئے تھے، اور ان کے اذہان میں اسلامی عقائد اور اسلامی معاشرت کی پختگی پیدا نہیں ہوئی تھی، اُس وقت غیر مسلموں کے ساتھ معمولی معمولی مشابہتوں سے بھی منع کیا گیا تھا، لیکن جب ذہنوں میں اسلامی عقائد اور اسلامی معاشرت کا رسوخ ہو گیا تو پھر اس کی ضرورت نہ رہی، چنانچہ مرضی و فاقہ کے واقعہ نے اسے منسوخ کر دیا،

جمہور کی طرف سے حدیث باب کا دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہ روایت نوافل سے متعلق ہے فرض نماز سے نہیں، چنانچہ نفل نماز میں یہ ہو سکتا ہے کہ مقتدی بھی امام قاعد کی اقتدار بیٹھ کر کرے،

لیکن اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ ابوداؤد کی ایک روایت میں نماز فرض ہونے کی تصریح ہے، چنانچہ حضرت جابرؓ سے مروی ہے کہ: ”رکب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرسا بالمدينة فصراہ علی جذام نخلة فانفکت قدمہ فاتیناہ نعودہ فوجدناہ فی مشربۃ لعائشۃ یسبح جالساً قال فقمنا خلفہ فکت عینا ثم اتیناہ مرة أخرى نعودہ فصلی المکتوبۃ جالساً فقمنا خلفہ فامسار الینا فقعدنا قال فلتا قضي الصلوۃ قال اذا صلی الامام جالساً فصلوا جلوساً الخ، آ“
طرح تصریح ہو گئی کہ آپ کی دوسری نماز فرض تھی،

حنفیہ و شافعیہ اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ یہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تو اگرچہ فرض نماز تھی، لیکن صحابہ کرامؓ اس میں بنیبت نفل شریک ہوئے تھے، جس کی دلیل یہ ہے کہ سقوط عن الفرس کے واقعہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کئی روز تک حضرت عائشہؓ کے مشربہ میں مقیم رہے، اور مسجد نہ آ سکے، اور یہ بات بہت بعید ہے کہ ان تمام ایام میں مسجد نبویؐ عجمت

۱۔ کذا فی معاریف السنن، (ج ۳ ص ۲۲۶)، منقولاً عن حجة اللہ البالغہ (ج ۲ ص ۲۴) فی مبحث

الجماعة ۱۲ مرتب

۲۔ (ج ۱ ص ۸۹) باب الامام یسئل من قعود ۱۲ مرتب

سے خالی رہی ہو، پھر حضرت عائشہؓ کا مشربہ اتنا وسیع بھی نہیں تھا کہ تمام صحابہ کرامؓ وہاں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے اقتدار کرتے ہوں، اس لئے ظاہر یہی ہے کہ صحابہ کرامؓ مسجد نبوی میں اپنے وقت سے باجماعت نماز پڑھنے کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی عیارت کے لئے حاضر ہوتے تھے، اور جب آپ کو نماز پڑھتے ہوئے دیکھا تو آپ کی اقتدار کی فضیلت حاصل کرنے کے لئے بنیت نفل آپ کے ساتھ شریک ہو گئے،

حضرت شاہ صاحبؒ نے حدیث باب کا ایک تیسرا جواب دیا ہے کہ یہ حدیث مسبوق کے بارے میں ہے، اس کی تفصیل یہ ہے کہ ابتداء اسلام میں صحابہ کرام کا طرزِ عمل یہ تھا کہ مسبوق قیام و قعود میں امام کی اقتدار کے بجائے اپنی رعایت کی تعداد کا اعتبار کرتا تھا، یعنی اگر امام کی دوسری رکعت ہوتی اور مسبوق کی پہلی تو امام سجدہ کے بعد بیٹھ جاتا اور مسبوق کھڑا ہو جاتا، اور اگر امام کی تیسری رکعت ہوتی اور مسبوق کی دوسری تو امام کھڑا ہو جاتا، اور مسبوق بیٹھ جاتا، لیکن ایک مرتبہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے اس طریقہ کے خلاف قیام و قعود میں امام ہی کی اقتدار کی تو آپؐ نے ارشاد فرمایا ”ان ابن مسعود منکم سنۃ فاستنوا بہا“ حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ یہ ہو سکتا ہے کہ حدیث باب میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ”واذا اصلی قاعد افضلوا قعوداً جمعون“ مسبوق کی اسی صورت سے متعلق ہو، واللہ اعلم،

حدیث باب کا چوتھا جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہ حکم صرف اسی صورت کے ساتھ مخصوص تھا جبکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بنفس نفیس امام ہوں، اس کی دلیل یہ ہے کہ کنز العمال میں مصنف عبدالرزاق کے حوالہ سے حضرت عروہ کا یہ قول مروی ہے: ”یَنْبَغِي اَنْه لَا يَنْبَغِي لِاحَدٍ غَيْرِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ (اَيَ اَنْ يَوْمَ قَاعِدًا لِّغَيْرِهِمْ) اور عروہ فقہار سبعہ اور کبار تابعین میں سے ہیں، اور ان کی بلاغات بلاشبہ قوی اور مقبول ہیں، لیکن مصنف عبدالرزاق کا جو نسخہ کچھ عرصہ قبل ”مجلس علمی“ سے شائع ہوا ہے، اس

۱۔ مصنف عبدالرزاق (ج ۲ ص ۲۲۱، رقم ۳۱۶۶) باب الذی یكون له وترد للامام شفع ۱۲

۲۔ (ج ۴ ص ۲۵۸) کذا فی معارف السنن (ج ۳ ص ۱۲۲۳) ۱۲ مرتب عفی عنہ

۳۔ (ج ۲ ص ۲۶۰، تحت رقم ۴۰۷۸) باب صل یوم الرجل جالساً ۱۲

میں یہ قول غزوہ کے بجائے ابو غزوہ کی طرف منسوب کیا گیا ہے، جو حضرت معمر بن راشد کی کنیت ہے، جو کہ حضرت عبدالرزاق کے شیخ ہیں، (فلتراجع نسخ اخری من التابین، مرقب) بہر حال یہ روایت خصوصیت کا واضح قرینہ ہے،

البتہ اس جواب پر ابو داؤد کی ایک روایت سے اشکال ہوتا ہے، ”عن محمد بن سالم ثنی حصین من واد سعد بن معاذ عن اسید بن حضیر انه کان یومہم قال فجاء رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یعودہ فقالوا یا رسول اللہ ان امامنا مرین فقال اذا صلی قاعدًا فصلوا قعودًا“

اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ امام ابو داؤد نے اس روایت کو ذکر کرنے کے بعد لکھا کہ ”وہذا الحدیث لیس بمتصل“ (یعنی لم یصح حصین عن اسید بن حضیر) خدا سے یہ کہ نماز میں کھڑے ہونے کا حکم قرآن کریم کی صریح آیت ”رکعوا لله“ قانتین“ سے ثابت ہے، اور حدیث باب میں مختلف احتمالات ہیں، یہ بھی کہ یہ منسوخ ہو، یہ بھی کہ یہ نوافل سے متعلق ہو، یہ بھی کہ مسنون کے حق میں ہو، اور یہ بھی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مخصوص ہو، لہذا اس محتمل خبر واحد کی بناء پر قرآن و حدیث کے صریح حکم کو نہیں چھوڑا جاسکتا،

پھر حدیث باب میں مذکورہ بالا چار احتمالات میں سے احقر کے نزدیک نسخ کا احتمال راجح ہے، اس احتمال کے راجح ہونے کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ اگر بالفرض حدیث باب کا حکم منسوخ نہ ہوتا تو یہ کیسے ممکن تھا کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مرض و فات میں بیٹھ کر نماز پڑھائی تو صحابہ کرامؓ میں سے کسی ایک نے بھی بیٹھنے کا ارادہ تک نہ کیا، بلکہ سب کے سب اپنی حالت پر کھڑے رہے، یہ اس بات کی علامت ہو کہ قعود مقتدین کا حکم منسوخ ہو چکا تھا، جس کا تمام صحابہ کرامؓ کو علم بھی تھا، علاوہ ازیں خود امام احمدؒ بھی حدیث باب کو جزوی طور پر منسوخ ماننے پر مجبور ہیں، اس لئے کہ اگر عذر قعود نماز میں طاری ہوا ہو یا امام رات نہ ہو، یا پھر عذر مرجؤ الزوال نہ ہو، تو ان کے نزدیک ان صورتوں میں بھی قعود واجب نہیں ہوتا، حالانکہ حدیث باب میں بیان کردہ ”انما جعل الامام لیؤتتم بہ“ کی علت کا

تقاضا تو یہ ہے کہ ان سورتوں میں بھی، نعوذ واجب ہو، ظاہر ہے کہ امام احمد نے ان کا استثناء،
مرضِ وفات ہی کے واقعے سے کیا ہے جس کا مطلب یہی ہوا کہ وہ خود بھی حدیثِ باب کو جزوی
طور پر منسوخ مانتے ہیں، لہذا اگرچہ قرآن و حدیث کے دلائل نیز تعادل صحابہ کی بناء پر حدیثِ
باب کو کلمۃ منسوخ قرار دیں تو یہ کوئی مستبعد نہیں ہے، واللہ اعلم بالصواب

بَابُ مِنْهُ

سَلَّمَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَلْفَ ابْنِ بَكْرٍ فِي مَرَضِهِ الَّذِي مَاتَ
فِيهِ قَاعِدًا“ اس روایت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مرضِ وفات کی یہ نماز آنحضرت صلی اللہ علیہ
وسلم نے حضرت ابوبکرؓ کے پیچھے پڑھی تھی، یعنی حضرت ابوبکرؓ امام تھے، اور آپ مقتدی،
لیکن اسی باب میں ایک روایت چھوڑ کر اگلی روایت میں حضرت عائشہؓ سے ہی یہ منقول ہو
”فَصَلَّى إِلَى جَنْبِ ابْنِ بَكْرٍ وَالنَّاسُ يَأْتُمُونَ بِابْنِ بَكْرٍ وَابُو بَكْرٍ يَأْتُمُ بِالنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ
عَلَيْهِ وَسَلَّمَ“

حضرت مولانا رشید احمد صاحب گنگوہیؒ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ نماز کا ابتداء
میں آپؐ نے حضرت ابوبکرؓ کی اقتداء کی تھی، پھر جب حضرت ابوبکرؓ پیچھے بیٹے تو آپؐ امام
بن گئے،

لیکن الترحیمین نے ان دونوں روایات کو الالباق واقعہ سے متعلق قرار دیا ہے
امام ابن سعدؒ ”طبقات“ میں لکھتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا مرضِ وفات، تھوڑے
تیرہ دن جاری رہا، ان ایام میں جب آپؐ کو مرض میں خفت محسوس ہوئی تو آپؐ خود بنفس
امامت فرما لے اور اگر ثقل ہوتا تو حضرت ابوبکر صدیقؓ امامت کے فرائض انجام دیتے،
بہر حال ایام مرضِ وفات میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے امامت اور حضرت ابوبکرؓ کی
اقتداء دونوں ثابت ہیں، لہذا دونوں روایات میں کوئی تعارض نہیں، واللہ اعلم،

۱۵ فذكر بعضهم ادل حاله وبعضهم آخر حاله فذكر كل مالم يذكره الآخر فجعل مولانا الكنگوہی الواقعتين واحدة،

کذا فی معارف السنن (ج ۳ ص ۲۳۱ و ۲۳۲) ۱۲ مرتب عفی عنہ

۱۵ من اراد ان یقف علی تفصیل المسئلة فعليه ان یطالع شرح باب فی القارة فی المغرب فی معارف السنن

رج ۳ من ص ۱۷۴ الی ص ۱۷۹ و من ص ۲۳۰ الی ص ۲۳۲ من باب آخر ۱۲ مرتب عفی عنہ

باب مَا جَاءَ فِي الْإِشَارَةِ فِي الصَّلَاةِ

مررت برسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يصلي فسلمت عليه، فورد
إلى إشارة "أئمة اربعة" کا اس پر اتفاق ہے کہ نماز میں سلام کا جواب الفاظ کے ساتھ دینا جائز
نہیں، البتہ حضرت حسن بصری، سعید بن المسیب اور قتادہ کے نزدیک اس کی بھی گنجائش
ہے، پھر اس پر بھی اتفاق ہے کہ اشارہ سے سلام کا جواب مفسدِ صلوٰۃ نہیں، بلکہ امام شافعیؒ
اسے مستحب کہتے ہیں، اور امام مالکؒ و امام احمدؒ بن حنبلؒ بلا کراہت جائز کہتے ہیں، جبکہ امام ابو حنیفہؒ
کے نزدیک یہ کراہت کے ساتھ جائز ہے،

أئمة ثلاثة کا استدلال حدیث باب سے ہے جبکہ احناف کا استدلال حضرت عبداللہ
ابن مسعودؓ کے واقعہ سے ہے کہ وہ جب حبشہ سے واپس آ کر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی
خدمت میں تشریف لائے تو اس وقت آپ نماز میں مشغول تھے، حضرت ابن مسعودؓ فرماتے
ہیں "فسلمت علیہ فلم یرد علی" حدیث باب میں ابتداء اسلام کا واقعہ بیان کیا گیا
ہے جبکہ نماز میں اس قسم کی حرکات جائز تھیں، گویا حضرت ابن مسعودؓ کا واقعہ اس کے
ناسخ کی سی حیثیت رکھتا ہے، امام طحاویؒ کا رجحان اس طرف ہے کہ کلام فی الصلوٰۃ کے نسخ کے
ساتھ ردِ سلام بالاشارة بھی منسوخ ہو گیا، واللہ اعلم،

۱۵ البتہ سنن ابوداؤد ج ۱ ص ۶۶ باب الإشارة فی الصلوٰۃ کے تحت حضرت ابو ہریرہؓ کی ایک روایت مردی ہے جس
اشارہ فی الصلوٰۃ کی صورت میں فسادِ صلوٰۃ کا حکم معلوم ہوتا ہے "قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا یسبح للرجال یعنی فی
الصلوٰۃ ولا یسبحن للنساء، من اشار فی صلوٰۃ اشارۃ فعمہن فلیعد لہا یعنی الصلوٰۃ" لیکن اس حدیث کے بارے
میں امام ابوداؤدؒ فرماتے ہیں "ہذا الحدیث دہم" اور اگر بالفرض اس روایت کو قابلِ استدلال مانا جائے تو بھی اس کا
مطلب حضرت علامہ بنوریؒ کے الفاظ میں یہ ہوگا "المراد فی الحدیث الإشارة فی غیر حاجۃ شرعیۃ والفساد فی مثلہ
عندنا ظاہر" انظر معارف ابن رج ۳ ص ۴۴۰ ۱۲ رشید اشرف عفر اللہ ولوالدیہ

۱۶ شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۲۲۰) باب الإشارة فی الصلوٰۃ ۱۲

۱۷ طحاوی (ج ۱ ص ۲۲۰) ہی میں اس سے انکی روایت میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے یہ الفاظ مردی
ہیں "فسلمت فلم یرد علی" وقال (رای النبی صلی اللہ علیہ وسلم) ان فی الصلوٰۃ شغلا، اس علت کی روشنی میں بھی حنفیہ
کا مسلک راجح معلوم ہوتا ہے ۱۲ مرتب عفی عنہ

بِمَا جَاءَ مِنْ صَلَوةِ الْقَاعِدِ عَلَى النِّصْفِ صَلَوةِ الْقَاعِدِ

وَمِنْ سَلَّمَ مَا قَاعِدًا أَفْلَهُ نَعَمْتَ أَجْرَ الْقَاعِدِ وَمِنْ صَلَّاهَا نَاشِئًا فَلَهُ نَعَمٌ
 أَجْرَ الْقَاعِدِ اس حدیث پر ایک مشہور اشکال یہ ہے کہ یہ مفترض کے بارے میں ہے یا متقل کے بارے میں؟ اگر ایسے مفترض کے
 حق میں مانا جائے تو وہ اگر قادر علی القیام ہے تو اس کے لئے قاعداً نماز پڑھنا ہی جائز
 نہیں ”ذکیف ذکر صلواتہ قاعداً“ اور اگر مفترض قادر علی القیام نہیں تو اس کا قاعداً
 نماز پڑھنا اس کے اجر و ثواب میں کمی کا باعث نہیں، چنانچہ جمہور کا مسلک یہی ہے کہ معذور
 کو پورا اجر ملتا ہے، اور اگر اس حدیث کو متنفصل غیر معذور پر محمول کیا جائے تو ”من سلاھا
 ناشئاً“ کا کوئی مطلب نہیں رہتا، کیونکہ لیٹ کر نماز پڑھنا غیر معذور متنفصل کے لئے بھی
 جمہور کے نزدیک جائز نہیں، البتہ حسن بصریؒ کے مسلک پر کوئی اشکال نہیں، اس لئے کہ
 وہ نفل کو لیٹ کر بھی جائز قرار دیتے ہیں، خواہ بغیر غدر کے ہو۔

اس کے جواب میں حضرت شاہ صاحبؒ وغیرہ فرماتے ہیں کہ درحقیقت معذور کی
 دو قسمیں ہیں، ایک وہ جو قیام یا قعود پر مطلقاً قادر ہی نہ ہو، دوسرے وہ جو قادر تو ہو لیکن
 انتہائی مشقت و تکلیف کے ساتھ، حدیث باب میں دوسری قسم بیان ہے، اور مطلب
 یہ ہے کہ جو شخص شدید مشقت کے ساتھ قیام یا قعود پر قادر ہو اس کے لئے قعود یا اضجاع
 جائز تو ہے لیکن عزیمت پر عمل کرنا افضل ہے، لہذا یہاں نصف اجر سے یہ مراد نہیں کہ
 تندرستوں کے مقابلہ میں اسے آدھا ثواب ملے گا، بلکہ مطلب یہ ہے کہ اگر وہ شاید مشقت
 اٹھا کر عزیمت پر عمل کرتا اس صورت میں اس کو جتنا ثواب ملتا خستہ پر عمل کرنے کی
 صورت میں اسے اس کا آدھا ملے گا، اگرچہ یہ آدھا بھی صحتمندوں کے اجر کے برابر ہوگا، اگر یا
 عزیمت کی صورت میں ایسا شخص تندرستوں سے دو گنے ثواب کا مستحق ہوگا، جبکہ خستہ
 کی صورت میں اسے سرت ایک گنا ثواب ملے گا، جو عزیمت کے ثواب کے مقابلہ میں نصف ہے،
 اس توجیہ کی تائید موطا امام مالکؒ میں حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ اور مسند احمد

سے اور اگر ائمہ متنفصل معذور پر محمول کیا جائے تب بھی اس کے حق میں تنسیفِ اجر کا کوئی سوال
 نہیں، اس لئے کہ اسے بھی پورا ثواب ملتا ہے، ۱۲ مرتب عفی عنہ

۱۱۹ (ص) فضل صلوة القائم علی صلوة القاعد ۱۲

میں حضرت انسؓ کی روایت سے ہوتی ہے، جس میں وارد ہے کہ یہ حدیث آپؐ نے اس وقت ارشاد فرمائی تھی جبکہ شدید بخار میں مبتلا صحابہ کو آپؐ نے بیٹھ کر نماز پڑھتے دیکھا، اس سے معلوم ہوا کہ حدیث باب کا محل معذورین ہیں،

بابُ مَاجَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ السَّدْلِ فِي الصَّلَاةِ ؛

”نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن السدل فی الصلوة“ سدل کی تین تفسیریں کی گئی ہیں، ایک یہ کہ چادر یا رومال وغیرہ کو اپنے سر یا کتفین پر رکھ کر جانبین کو نیچے چھوڑ دیا جاکر دوسری تفسیر یہ بیان کی گئی ہے کہ ایک کپڑے میں اپنے آپ کو لپیٹ کر ہاتھوں کو اندر داخل کر لیا جائے، اور اسی حالت میں رکوع و سجود ادا کئے جائیں، سدل کی تیسری تفسیر اسبال ازار الی تحت الکعبین کے ساتھ کی گئی ہے، پہلی اور دوسری تفسیر کے لحاظ سے یہ کراہت نماز کے ساتھ مخصوص ہوگی، اور غیر حالتِ صلوٰۃ میں اس کا جواز ہوگا، جبکہ تیسری تفسیر کے لحاظ سے ممانعت اور کراہت نماز کے ساتھ مخصوص نہ ہوگی،

پھر امام احمدؒ کے نزدیک اگر سدل قمیص کے اوپر ہو رہا ہو، یعنی قمیص پہن کر اس پر چادر یا رومال لٹکایا گیا ہو تو کوئی کراہت نہیں، گویا امام احمدؒ کے نزدیک سدل کی کراہت کا مدار ثوب واحد پر ہے، کیونکہ اس صورت میں سدل کرنے سے مصلیٰ کی نظر اپنی شرمگاہ پر پڑنے کا اندیشہ ہی، اور یہ مکروہ ہے، لیکن ائمہ ثلاثہ نے سدل کی کراہت کا دار و مدار خلافِ معروف طریقہ پر کپڑے کے استعمال کو قرار دیا ہے، یہی وجہ ہے کہ ان حضرات کے نزدیک سدل علی القمیع اور سدل علی الازار بھی مکروہ ہوگا، عبد اللہ بن المبارک کا بھی یہی مسلک ہے،

لہ من طریق ابن جریر عن ابن شہاب، انظر معارف السنن (ج ۳ ص ۲۴۸) ۱۲ مرتب
لہ عن ابی حنیفہ اذہ یکرہ السدل علی القمیع علی الازار وقال لانه صنیع اهل الکتاب فان کان السدل بدون السراويل فکراہتہ لاحتمال کشف العورة عند الركوع، وان کان مع الازار فکراہتہ لاجل التشبه باهل الکتاب فهو مکروہ مطلقاً سواء کان للخیلاء او لغيره للہنی من غیر فصل انتہی، کذا فی معارف السنن (ج ۳ ص ۲۶۳)
رشید اشرف جعلہ اللہ فی عینہ صغیرا و فی اعین الناس کبیرا،

بَابُ مَا جَاءَ فِي النَّهْيِ عَنِ الْاِخْتِصَارِ فِي الصَّلَاةِ

”تھی ان یصلی الرجل مختصراً“ اختصار کی تین تفسیریں بیان کی گئی ہیں، بعض نے کہا کہ اس سے تخفیف فی القراءة مراد ہے، بعض نے کہا کہ اس سے مختصر یعنی عسا کا ہمارا الیسا مراد ہے، اور بعض نے کہا کہ اس سے وضع الید علی الخاصرہ (کوکھ یا پہلو) مراد ہے، یہ آخری قول ہی زیادہ راجح اور جمہور محمدنیں و ذہبہا کا مختار ہے،^۱

پھر اس تیسرے قول کے مطابق نبی کریمؐ کی متعدد وجوہ بیان کی گئی ہیں جن میں قوی ترین وجہ یہ ہے کہ ابلیس مردود ہو نیکی کے بعد زمین پر اسی ہیئت کے ساتھ اتر اٹھا، بعض نے یہ وجہ بیان کی ہے کہ یہ جہنمیوں کی ہیئت استراحت ہوگی، ان دونوں وجوہ کا تقاضا یہ ہے کہ کہ ہیئتِ صلوٰۃ اور خارجِ صلوٰۃ دونوں میں مکروہ ہے، پھر بعض حضرات نے کراہت کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ یہ ہیئت خشوع و خضوع کے خلاف ہے، اس کا تقاضا یہ ہے کہ یہ کراہت نماز کے ساتھ مخصوص ہو،

بَابُ مَا جَاءَ فِي طَوْلِ الْقِيَامِ فِي الصَّلَاةِ

”قِيلَ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَيْ الصَّلَاةِ أَفْضَلُ؟ قَالَ طَوْلُ الْقَنُوتِ“
لفظ ”قنوت“ متعدد معانی کے لئے آتا ہے، مثلاً طاعت، عبارت، صلوٰۃ، دعا، قیام، طولِ قیام، سکوت، یہاں جمہور نے قیام کے معنی مراد لئے ہیں،^۲
پھر اس میں اختلاف ہے کہ تطویلِ قیام افضل ہے یا تکثیرِ رکعات، امام ابو حنیفہ رحمہ اور ایک روایت کے مطابق امام شافعیؒ کا مسلک یہ ہے کہ طولِ قیام افضل ہے، حضرت عبداللہ ابن عمرؓ کے نزدیک تکثیرِ رکعات افضل ہے، امام محمدؒ کا مسلک بھی اسی کے مطابق ہے،

۱۔ والنیل الاول حکاہ الہردیؒ، والثانی حکاہ الخطابی و ہناک اقوال اخر کذا فی معارف السنن
رج ۳ ص ۶۴ (۱۲) مرتب عنی عنہ

۲۔ دیکھو روایۃ عبداللہ الحبشی عند ابی داؤد ”سئل ائی الاعمال افضل قال طول القیام، النظر معارف السنن (رج ۳ ص ۶۴) (۱۲) مرتب عنی عنہ

اور امام شافعیؒ کی دوسری روایت بھی اسی کے مطابق ہے، لیکن اُن کا مفتی بہ قول پہلا ہی ہے اور امام ابو یوسفؒ نیز اسحق بن راہویہ کے نزدیک دن میں تکثیر رکعات افضل ہے اور رات میں تطویل قیام، البتہ اگر کسی شخص مسلوۃ اللیل کے لئے کچھ وقت مخصوص کیا ہو تو رات میں بھی تطویل قیام کے بجائے تکثیر رکعات افضل ہے، امام احمد بن حنبلؒ نے اس مسئلہ میں توقف اختیار کیا ہے،

حنفیہ اور شافعیہ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں، جبکہ حضرت ابن عمرؓ اور اُن کے ہم مسلک دوسرے حضرات کا استدلال اگلے باب (باب ماجاء فی کثرة الركوع والسجود) میں حضرت ثوبانؓ کی روایت سے فرماتے ہیں: "سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول ما من عبد یسجد لله سجدة الا رفعه الله بها درجة وحط عنه بها خطیئة" لیکن اول تو یہ روایت حضرت ابن عمرؓ کے مسلک پر صریح نہیں، نیز سجدہ سے پوری نماز مراد لی جاسکتی ہے،

بابُ مَا جَاءَ فِي سَجْدَتِي السَّهْوِ قَبْلَ السَّلَامِ

عن عبد الله ابن يحيى عنه الاسدي: "بَحَيْنَةُ ان کی والدہ کا نام ہے (قبیل اسم ابیہ) اور والد کا نام مالک ہی، لہذا عبد اللہ ابن بحینہ میں ابن کا ہمزہ لکھنا ضروری ہے، کیونکہ الف صرف اس صورت میں ساقط ہوتا ہے جبکہ عَلَیْنِ متناسلین کے درمیان ہو، "فَلَمَّا اَتَمَّ صَلَوَتَهُ سَجَدَ سَجْدَتَيْنِ يَكْتَبُ فِي كُلِّ سَجْدَةٍ وَهُوَ جَالِسٌ قَبْلَ اَنْ يَسْتَمَّ" اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ سجدہ سہو سلام سے پہلے ہونا چاہئے یا بعد میں، حنفیہ کے نزدیک سجدہ سہو مطلقاً بعد السلام ہے، اور امام شافعیؒ کے نزدیک مطلقاً قبل السلام

۱۵ کافی شرح المہذب (ج ۳ ص ۲۶) و شرح مسلم للنووی فی باب ما یقال فی الركوع والسجود (کذا فی معارف السنن (ج ۳ ص ۴۸۰) ۲ مرتب عفی عنہ

۱۶ وبالنجملہ مسلک الامام الفضلیۃ القیام لان المنقول عنہ صلی اللہ علیہ وسلم انه کان یطول القیام اکثر من الركوع والسجود ولان ذکر القیام القراءة وہی افضل من ذکر الركوع والسجود، معارف السنن (ج ۳ ص ۴۸۰) بتغیر من المرتب عفی عنہ

جہاں امام ہوا۔ نہ نزدیک یہ تفصیل ہو کہ اگر سجدہ سہو نماز میں کسی شخص کی وجہ سے واجب ہوا اور
نوسجدہ سہو قبل السلام ہوگا، اور اگر کسی زیادتی کی وجہ سے واجب ہوا ہے تو بعد از سلام ہوگا، ان
کے مسلک کو یاد رکھنے کے لئے اس طرح تعبیر کیا جاتا ہے کہ ”القاء بالقاء والدال بالدال“
یعنی ”القبل بالنقصان والبعد بالزيادة“ امام احمد کا مسلک یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ
وسلم سے سہو کی جن صورتوں میں سجدہ قبل السلام ثابت ہے وہاں قبل السلام پر عمل کیا جائے گا،
مثلاً حدیث باب میں تعدد اولی کے ترک پر اور جہاں آپ سے بعد السلام ثابت ہے ان صورتوں
میں بعد السلام پر عمل ہوگا، مثلاً جار رکعت والی نماز میں دو رکعت پر سلام پھیر دینے کی صورت
میں، کما فی حدیث ذی الیدین، اور جن صورتوں میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کچھ ثابت
نہیں وہاں امام شافعی کے مسلک کے مطابق قبل السلام سجدہ ہوگا، امام اسحاق کا مسلک بھی
یہی ہے، البتہ جس صورت میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کچھ ثابت نہ ہو وہاں وہ امام مالک
کے مسلک کے مطابق ”القاء بالقاء والدال بالدال“ پر عمل کرتے ہیں، بہر حال ائمہ ثلاثہ
کسی نہ کسی صورت میں سجدہ سہو قبل السلام کے قائل ہیں، جبکہ امام ابو حنیفہ ہر صورت میں
بعد السلام پر عمل کرتے ہیں، یہاں یہ ذہن میں رہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے قبل السلام
اور بعد السلام دونوں طریقے ثابت ہیں، اور یہ اختلاف محض افضلیت میں ہے،

ائمہ ثلاثہ کا استدلال حضرت عبداللہ بن جحینہؓ کی حدیث باب سے ہے، جس میں آپ نے
تعدد اولی چھوٹ جانے کی وجہ سے قبل السلام سجدہ فرمایا،
اس کے برخلاف حنفیہ کے دلائل مندرجہ ذیل ہیں :-

① اگلے باب (باب ماجاء فی مسجدتی السہو بعد السلام والكلام) میں حضرت
عبداللہ بن مسعودؓ کی حدیث آرہی ہے، ”ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلی الظهر خمساً
فقلل له ازید فی الصلوة ام نسیت فسجد سجدة تین بعد ما سلم“ قتال
ابو عیسیٰ ہذا حدیث حسن صحیح،

② ترمذی کے سوا تمام صحاح میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے مرفوعاً مروی ہے :

۱۔ جامع ترمذی (ج ۱ ص ۷۸) باب ماجاء فی الرجل یسلم فی الرکتین من الظهر والعصر

۲۔ انظر الصحیح للبخاری (ج ۱ ص ۵۷۵) کتاب الصلوة باب التوجہ نحو القبلة حیث کان، الصحیح لمسلم (ج ۱ ص ۲۱۲ و ۲۱۳) باب السہو فی

الصلوة والسجدة لابن النسائی (ج ۱ ص ۱۸۴) کتاب السہو باب التجرى بسنن لابی داود (ج ۱ ص ۱۴۶) باب فی الصلوة خمساً ولسن لابن ماجہ

(ص ۸۵) باب ماجاء فیمن سجد ما بعد السلام ۱۲ رشید اشرف لفظہ اللہ بما علمہ وعلّمہ ما ینفعہ،

وَإِذَا شَكَ أَحَدُكُمْ فِي صَلَاتِهِ فَلْيَتَعَرَّ الصَّوَابَ فَلْيَتَمَّ عَلَيْهِ ثُمَّ لِيَسْلَمْ ثُمَّ لِيَسْجُدْ
سَجْدَتَيْنِ (اللفظ للبخاری)

③ ابوداؤد اور ابن ماجہ میں حضرت ثوبانؓ سے مرفوعاً مروی ہے۔ ”لکل سہو سجدتان بعد ما یسلم“ اس پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ اس حدیث کا مدار اسمعیل بن عیاش پر ہے، جو ضعیف ہے،

اس کا جواب یہ ہے کہ اسمعیل بن عیاش حفاظِ شام میں سے ہیں، اور ان کے بارے میں پیچھے یہ قول فیصل گزر چکا ہے کہ ان کی روایات اہل شام سے مقبول ہیں، غیر اہل شام سے نہیں، اور یہ حدیث انھوں نے عبداللہ بن عبید اللہ الکلاعی سے روایت کی ہے، جو اہل شام سے ہیں، لہذا یہ حدیث مقبول ہے،

④ سنن نسائی و سنن ابوداؤد میں حضرت عبداللہ بن جعفرؓ کی روایت مروی ہے: قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ شَكَ فِي صَلَاتِهِ فَلْيَسْجُدْ سَجْدَتَيْنِ بَعْدَ مَا يَسْلَمْ

⑤ ترمذی (ص ۷۳) میں پیچھے ”باب ماجاء فی الاما ینہض فی الركعتین ناسیاً“ کے تحت حضرت شعبیؓ کی روایت گزر چکی ہے، ”قال صلی بن المغیرۃ بن شعبۃ فنہض فی الركعتین فنبخ بہ القوم و یسبح بہم فلما قضی صلوٰتہ سلم ثم سجد سجدتی السہو، و هو جالس ثم حدثهم ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فعل بہم مثل الذی فعل“ اس روایت میں بھی سجدہ سہو بعد السلام کی تصریح ہے،

⑥ حضرت ذوالبیدینؓ کے واقعہ میں بھی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل سجدہ سہو بعد السلام

۱۵ (ج ۱ ص ۱۳۸ و ۱۳۹) باب من نسی ان یتشہد و ہو جالس ۱۲

۱۶ (ص ۸۵) باب ماجاء فیمن سجد ما بعد السلام ۱۲

۱۷ (ج ۱ ص ۱۸۵) باب الترمذی، کتاب السہو، ۱۲

۱۸ (ج ۱ ص ۱۳۸) باب من قال بعد التسليم ۱۲

۱۹ ترمذی (ج ۱ ص ۷۸) باب ماجاء فی الرجل یسلم فی الركعتین من الظہر و العصر ۱۲

بتلایا گیا ہے، چنانچہ اس واقعہ میں یہ الفاظ مروی ہیں: ”فصلی اثنتین آخرین ثم سلم ثم کبر فسجد الخ“

حنفیہ کے ان دلائل میں قوی احادیث بھی ہیں اور فعلی احادیث بھی، اس کے برخلاف ائمہ ثلاثہ کے پاس صرف فعلی احادیث ہیں، (جو جواز پر محمول ہیں) لہذا حنفیہ کے دلائل راجح ہوں گے، اور حضرت عبداللہ ابن بجینہ کی حدیث باب کا جواب یہ ہے کہ وہ بیان جواز پر محمول ہے، نیز یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اس میں قبل السلام سے مراد وہ سلام ہو جو سجدة سہو کے بعد تشہد پڑھ کر آخر میں کیا جاتا ہے،

وَقَالَ (ابن الشافعی) هَذَا النَّاسِخُ لغيره من الاحادیث وینکران آخر فعل النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان علی هذا، اس کا مطلب یہ ہے کہ امام شافعی کے نزدیک بعد السلام کی روایات منسوخ ہیں، اور وہ ان کے لئے حضرت عبداللہ ابن بجینہ کی حدیث باب کو ناسخ مانتے ہیں،

لیکن نسخ کا دعویٰ صحیح نہیں اور محتاج دلیل ہے جبکہ یہاں کوئی دلیل نہیں، اگرچہ امام شافعی نے نسخ کی دلیل میں امام زہری کا قول نقل کیا ہے کہ ”سجد قبل السلام آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا آخری عمل تھا“ لیکن امام زہری کا یہ قول منقطع ہے، علاوہ ازیں یحییٰ ابن سعید قطان کے بیان کے مطابق امام زہری کی مراسیل ”شبه لاشئ“ ہیں، لہذا اس سے نسخ پر استدلال نہیں کیا جاسکتا،

۱۵ عن الزہری قال سجد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سجدتی السہو قبل السلام وبعده وآخر الامرین قبل السلام، لیکن خود علامہ ابو بکر عازمی شافعی ”کتاب الاعتبار فی بیان النسخ والمنسوخ من الآثار“ (ص ۱۱۵) باب سجود سہو بعد السلام والاختلاف فیہ کے تحت امام زہری کے مذکورہ قول کو نقل کرنے کے بعد آگے چل کر فرماتے ہیں ”و طریق الانصاف ان نقل امامہ الذی فیہ دلالة علی النسخ ففیہ القطع فلا یقع معارضنا للحدیث الثابتة واما بقیت الاحادیث فی السجود قبل السلام وبعده قولاً وفعلًا فی ان کانت ثابتة صحیحہ ففیہا نوع تعارض غیر ان تقدیم بعضها علی بعض غیر معلوم بروایۃ موصولة صحیحہ والاشبه حمل الاحادیث علی التوسع وجواز الامرین“

احقر الوری رشید اشرف غفر اللہ لہ والدیہ لاساتذہ

۱۶ کذا فی معارف السنن (ج ۳ ص ۴۹۱) نقلًا عن الخطیب فی الکفاۃ ۱۲ مرتب عفی عنہ

بَابُ مَا جَاءَ فِي سَجْدَتِي السُّهُو بَعْدَ السَّلَامِ وَالْكَلَامِ

اِنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَلَّى الظُّهْرَ خَمْسًا فَقِيلَ لَهُ اَزِيدْ فِي الصَّلَاةِ
اَمْ نَسِيتَ فَسَجَدَ سَجْدَتَيْنِ بَعْدَ مَا سَلَّمَ، يِهَاں دو مسئلے قابلِ بحث ہیں، ایک یہ کہ
کلام فی الصَّلَاةِ کی کیا حیثیت ہے؟ و مستأثری هذه المسئلة بعد بابین انشاء اللہ تعالیٰ،
دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص چوتھی رکعت سے فارغ ہو کر پانچویں رکعت اس کے
ساتھ ملالے، تو اس کی دو صورتیں ہیں، ایک یہ کہ وہ چوتھی رکعت میں بقدر تشہد بیٹھ چکا ہو
اس صورت میں باتفاق اس کی نماز درست ہے، اور اس میں کسی کا بھی اختلاف نہیں،
دوسری صورت یہ ہے کہ وہ چوتھی رکعت پر بالکل ہی نہ بیٹھا ہو، اس میں اختلاف ہے،
حنفیہ کے نزدیک ایسی صورت میں نماز فرض نہ رہے گی، بلکہ نفل ہو جائے گی، اور اسے چاہئے
کہ ایک رکعت اور ملا کر نوافل کی تعداد چھ کرے، جبکہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اس صورت
میں بھی سجدہ سہو کافی ہے، اور نماز کا فریضہ ادا ہو جائے گا،

یہ حضرات حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں، کہ اس میں آپ نے عصر میں پانچ رکعتیں
پڑھیں اور سجدہ سہو پر اکتفاء فرمایا، جبکہ حنفیہ کا کہنا یہ ہے کہ قعدۂ اخیرہ بالاجماع فرض ہے،
لہذا اس کے ترک کی صورت میں فریضہ کی ادائیگی کا کیا سوال ہو سکتا ہے،
پھر جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس کے بارے میں حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ اس میں
حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم چوتھی رکعت پر بقدر تشہد بیٹھ گئے ہوں گے،
لیکن اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ ایک روایت میں یہ تصریح ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ
علیہ وسلم چوتھی رکعت میں بیٹھے نہ تھے، بلکہ سیدھے پانچویں رکعت کے لئے کھڑے ہو گئے تھے،
اس کا جواب حضرت شاہ صاحبؒ نے یہ دیا ہے کہ اس روایت کے الفاظ میں اس
معنی کی بھی گنجائش ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سلام کے لئے نہیں بیٹھے تھے، بلکہ قعدۂ اخیرہ
کر کے پانچویں رکعت کے لئے کھڑے ہو گئے، یہ تاویل اگرچہ بعید ہے، مگر قعدۂ اخیرہ کی فرضیت
کے پیش نظر اسے قبول کئے بغیر چارہ نہیں، واللہ اعلم

۱۵ جس میں یہ الفاظ مروی ہیں: "فَنَقَضَ فِي الرَّابِعَةِ وَلَمْ يَجْلِسَ حَتَّى صَلَّى الْخَامَةَ" ذکرہ العینی فی عمدة القاری

(ج ۲ ص ۱۱) بلفظ الطبرانی ۱۲ الملتقط من معارف ابن رجب ۳ ص ۴۹۴) بتغیر من المرتب عفی عنہ

بَابُ مَا جَاءَ فِي التَّشَهُّدِ فِي سَجْدَتِي السَّهْوِ

”اَنَّ الَّذِي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَلَّى بِهِمْ فَسَهَا فَسَجَدَ . سَجْدَتَيْنِ ثُمَّ تَشَهُّدَ ثُمَّ سَلَّمَ“ یہ حدیث جمہور کی دلیل ہے کہ سجدہ سہو کے بعد تشہد بھی پڑھنا چاہئے، اور سلام بھی پھیرنا چاہئے، جبکہ بعض حضرات صحابہؓ ابن سیرینؒ اور ابن ابی لیلیٰؒ وغیرہ اس بات کے قائل ہیں کہ سجدہ سہو کے بعد تشہد نہیں پڑھا جائے گا، بلکہ فوراً سلام پھیر دیا جائے گا، اور بعض حضرات (حضرت انسؓ، حسن بصریؒ، عطاءؒ، اور طاؤسؒ وغیرہ) اس کے قائل ہیں کہ سجدہ سہو کے بعد نہ تشہد ہوگا اور نہ سلام، ان کے نزدیک سجدہ سہو کے بعد نماز خود بخود ختم ہو جائے گی بہر حال حدیث باب ان تمام اقوال کے خلاف حجت ہی اسی لئے جمہور نے اس کو اختیار کیا ہے،

بَابُ مَا جَاءَ فِي مَنْ يَشْكُ فِي الزِّيَادَةِ وَالنَّقْصَانِ

”اِذَا صَلَّيْتُ اَحَدَكُمْ فَلَمْ يَدْرِ كَيْفَ صَلَّيْتُ فَلْيَسْجُدْ سَجْدَتَيْنِ وَهُوَ جَالِسٌ“ نماز کی تعداد رکعات میں شک ہو جانے کی صورت میں امام اور اعمیٰ، امام شعبیؒ وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ ہر حالت میں اعادہ واجب ہے، الا یہ کہ رکعات کی تعداد کا یقین ہو جائے، اور حضرت حسن بصریؒ کا مسلک یہ ہے کہ ہر حالت میں سجدہ سہو واجب ہے، خواہ بنا، علی الاقل کرے یا بنا، علی الاکثر، ائمہ ثلاثہ (امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام احمدؒ) کا مسلک یہ ہے کہ ایسی صورت میں بنا، علی الاقل واجب ہے، اور ہر اس رکعت پر بیٹھنا ضروری ہے جس کے بارے میں یہ امکان ہو کہ یہ آخری رکعت ہو سکتی ہے، نیز سجدہ سہو بھی لازم ہے،

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس مسئلہ میں تفصیل ہے، وہ یہ کہ اگر مصلیٰ کو یہ شک پہلی بار پیش آیا ہے تو اس پر اعادہ صلوٰۃ واجب ہے، اور اگر شک پیش آتا رہتا ہے تو اس پر اعادہ واجب نہیں، بلکہ اسے چاہئے کہ تحریمی یعنی غور و فکر کرے، اور تحریمی میں جس طرف گمان غالب ہو جائے اس پر عمل کرے، اور اگر کسی جانب گمان غالب نہ ہو تو بنا، علی الاقل کرے، اور

۱۔ عن طاؤس قال اذا صليت فلم تدري كم صليت فامد يداك فان السبوت عليك مرة اخرى فلا تعدها، مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۲۸) من قال اذا شك فلم يدركم صلي اعاد ۱۲ رشيد اشرف وفقه الله لخدمة السنة المطهرة،

آخر میں سجدہ سہو کرے، نیز بناء علی الاقل کی صورت میں یہ بھی ضروری ہے کہ ہر اس رکعت پر قعدہ کرے جس کے بارے میں آخری رکعت ہونے کا امکان ہو،

در اصل اس مسئلہ میں اختلاف کی وجہ ایسی صورت کے بارے میں روایات کا اختلاف ہے: بعض روایات میں اعادہ کا حکم ہے کما فی روایت ابن عمرؓ، اور صحیحین میں حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ کی روایت سے تحریمی کا حکم معلوم ہوتا ہے، "وإذا شك أحدكم في صلوته فليتحرر الصواب فليتم عليه ثم يسلم ثم يسجد سجدتين (اللفظ للبخاری) اور بعض روایات میں بناء علی الاقل کا حکم ہے، مثلاً امام ترمذیؒ نے اسی باب میں تعلیقاً یہ حدیث روایت کی ہے، "إذا شك أحدكم في الواحدة والثنتين فليجعلها واحدة وإذا شك في الاثنتين والثلاث فليجعلها اثنتين" اور حضرت عبدالرحمن بن عوفؓ سے یہ روایت مسنداً نقل کی ہے کہ "إذا سها أحدكم في صلوته فلم يد ر واحدة صلى او ثنتين فليبت على واحدة فان لم يد ر ثنتين صلى او ثلاثا فليبت على ثنتين فان لم يد ر ثلاثا صلى او اربعاً فليبت على ثلاث" اور بعض روایات میں سجود سہو کا حکم ہے، مثلاً اسی باب میں حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث مرفوعہ ہے، "ان الشيطان ياتي أحدكم في صلوته فيلبس عليه حتى لا يدري كم صلى فاذا وجد ذلك أحدكم فليسجد سجدتين وهو جالس"

ائمہ ثلاثہ نے ان احادیث میں سے بناء علی الاقل والی احادیث کو اختیار کر لیا، اور سجدہ سہو کو اس پر محمول کیا ہے، امام اوزاعیؒ اور امام شعبیؒ نے استیناف والی حدیث کو لے لیا ہے،

۱۷ عن ابن عمرؓ فی الذی لا یدری ثلاثاً صلى او اربعاً قال یعيد حتى یحفظ، مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۲۸)
 ۱۸ من قال اذا شك فلم يدركم صلى اعاد" ۱۲ مرتب عنی عن النخعی والجل
 ۱۹ فاخرجه البخاری فی باب التوجه نحو القبلة حيث كان (ج ۱ ص ۵۸) ومسلم فی باب السهر فی الصلوة والسجود (ج ۱ ص ۲۱۱ و ۲۱۲) ۱۲ مرتب نفعہ اللہ بآئلہ وعللہ ما ینفعہ

۲۰ نیز حضرت ابو سعید خدریؓ کی روایت میں بھی بناء علی الاقل مروی ہے "قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا شك أحدكم في صلوته فلم يدركم صلى ثلاثاً ام اربعاً فليطرح الشك وليبت على ما استيقن ۱۲ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۱۱) باب سجود السهر فی الصلوة والسجود،

اور باقی کو ترک کر دیا، اور حضرت حسن بصریؒ نے سجود سہو کی حدیث کو اختیار کر لیا ہے، جبکہ امام ابو حنیفہؒ نے ان تمام احادیث پر عمل کیا ہے، اور ہر حدیث کا ایک مخصوص محل قرار دے کر تمام احادیث میں بہترین تطبیق کر دی، چنانچہ انھوں نے حضرت ابن عمرؓ کی مذکورہ بالا حدیث کو (جس میں اعادہ کا حکم مردی ہے) پہلی بار شک پر محمول کیا ہے، اور تحریری کا حکم حضرت ابن مسعودؓ کی حدیث سے ثابت کیا ہے، اور بناء علی الاقل اور سجدہ سہو کا حکم ان احادیث سے ثابت کیا ہے جو باب میں مذکور ہیں، (جن کا پیچھے حوالہ دیا جا چکا ہے) حنفیہ کے مسلک کی وجہ ترجیح یہ ہے کہ ان کے مسلک پر تمام احادیث معمول بہا ہو جاتی ہیں، بخلاف ائمہ ثلاثہ کے کہ ان کے مسلک پر استیناف اور تحریری کی احادیث پر بالکل عمل نہیں ہوتا واللہ سبحانہ اعلم،

باب ما جاء في الرجل يسلم في الركعتين من الظهر والعصر

کلام فی الصلوٰۃ کی شرعی حیثیت،

عن ابی ہریرۃؓ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم انصرف من اثنتین فقال له ذوالیدین اقصر الصلوٰۃ امر نیت یا رسول اللہ؟ فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم

اصدق ذوالیدین؛ فقال الناس نعم فقام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فصلی اثنتین اخرمین ثم سلم ثم کبر فسجد الخ اس حدیث کے تحت کلام فی الصلوٰۃ کا مسئلہ زیر بحث آتا ہے، اس لئے کہ ذوالیدین اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے درمیان جو گفتگو ہوئی وہ دورانِ صلوٰۃ ہوئی، اس کے باوجود آپؐ نے سابقہ رکعتوں پر بناء فرمائی، اس لئے یہ مسئلہ پیدا ہو گیا کہ نماز میں کلام کی کیا حیثیت ہے؟ یہاں اس مسئلہ کا خلاصہ پیش کیا جاتا ہے،

اس پر اجماع ہے کہ کلام اگر عمدًا ہو اور اصلاحِ صلوٰۃ کے لئے نہ ہو تو وہ مفسدِ صلوٰۃ ہی پھر امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک کلام خواہ عمدًا ہو یا نسیانًا، جہلاً عن الحکم ہو یا خطاً، اصلاحِ صلوٰۃ کی غرض سے ہو یا اس غرض سے نہ ہو، ہر صورت مفسدِ صلوٰۃ ہے، امام شافعیؒ یہ فرماتے ہیں کہ کلام اگر نسیانًا ہو یا جہلاً عن الحکم ہو تو وہ مفسدِ صلوٰۃ نہیں، بشرطیکہ طویل نہ ہو، کما صرح بہ النوویؒ، امام اوزاعیؒ کا مسلک یہ ہے کہ کلام اگر اصلاحِ صلوٰۃ کے لئے ہو تو مفسدِ صلوٰۃ

لہ قال النووی الثالث ان یحکم ناسیاً ولا یطیل کلامہ فمذہبنا انہ لا تبطل صلوٰۃ وہ قال (باقی بر صفحہ آئندہ)

نہیں، ایک روایت کے مطابق امام مالکؒ کا مسلک یہی ہے، امام مالکؒ کی دوسری روایت حنفیہ کے مطابق ہے، امام احمدؒ سے اس باب میں چار روایتیں ہیں، تین روایات تو مذاہب ثلاثہ کی طرح ہیں، اور چوتھی روایت یہ ہے کہ اگر کوئی شخص یہ جانتے ہوئے کلام کرے کہ ابھی اس کی نماز پوری نہیں ہوئی تو ایسا کلام مفسدِ صلوٰۃ ہوگا، خواہ وہ کلام امام کو اتمامِ صلوٰۃ کا حکم دینے کے لئے ہی ہو، ہاں البتہ اگر کوئی شخص اس یقین کے ساتھ کلام کرے کہ اس کی نماز پوری ہو چکی، اور بعد میں اسے معلوم ہو کہ ابھی نماز پوری نہیں ہوئی تھی، تو ایسا کلام مفسدِ صلوٰۃ نہ ہوگا، بہر حال ائمہ ثلاثہ کسی نہ کسی صورت میں کلام فی الصلوٰۃ کے غیر مفسد ہونے کے قائل ہیں، اور ذوالیدین کے واقعہ سے استدلال کرتے ہیں، امام شافعیؒ یہ کہتے ہیں کہ ذوالیدین کا یہ کلام جبلاً عن محکم تھا اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ کلام نسیاناً تھا، امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ یہ بات چیت اصلاحِ صلوٰۃ کے لئے تھی، اور امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ یہ بات چیت یہ سمجھ کر تھی کہ نماز پوری ہو چکی ہے، نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے تو یہی سمجھ کر تکلم فرمایا تھا کہ چار رکعات پوری ہو چکی ہیں، اور حضرت ذوالیدینؒ بھی یہی سمجھ کر بولے تھے کہ نماز پوری ہو چکی ہے، کیونکہ اس وقت یہ احتمال موجود تھا کہ نماز کی تعداد رکعات میں کمی ہو گئی ہو، ان حضرات کے برخلاف حنفیہ اس واقعہ کو منسوخ قرار دے کر مندرجہ ذیل دلائل سے استدلال کرتے ہیں:-

- ① آیت قرآنی: "رَقُومُوا لِلّٰهِ قَانِتِينَ" یہاں قنوت کے معنی سکوت کے ہیں، اور بھڑت روایات حدیث اس پر شاہد ہیں کہ یہ آیت نماز میں کلام سے روکنے کے لئے نازل ہوئی تھی، اور اس میں کوئی تفصیل نہیں ہے، لہذا اس کی رو سے ہر نوعیت کا کلام ممنوع ہوگا،
- ② صحاح میں حضرت زید بن ارقمؓ کی حدیث ہے: "قَالَ كُنَّا تَكْلُمُ فِي الصَّلَاةِ يَكْتُمُ

(مغنیہ سائبرہ گدشتہ) جمہو العلماء منہم ابن مسعودؓ وابن عباسؓ وابن الزبیرؓ والسُّدِّيُّ وعروة بن الزبیرؓ وعطاء بن یسارؓ ویشعبيؓ وقنادہؓ وجميع المحققين مالکؒ والذرائع واحد في رواية واسحقؓ وابو ثورؓ (المجموع شرح المہذب ج ۴ ص ۱۷)

۱۷ اللفظ المسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۲۰۴) باب تحريم الكلام فی الصلوٰۃ ونسخ ما كان من اباحتہ واخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۲ ص ۲۵۰) کتاب التفسیر باب قوله "وقوموا للہ قانتین" واخرجه ابوداؤد فی سننہ (ج ۱ ص ۱۳۷) باب لہنی عن الكلام فی الصلوٰۃ ۱۲ مرتب عنی عنہ

الرجل صاحبه وهو الى جنبه في الصلوة حتى نزلت وقرأوا لله قنيتين "فأمرنا بالسكوت ونهيننا عن الكلام"

(۳) حضرت معاویہ بن الحکم سلی کی روایت سے بھی حنفیہ کا استدلال ہے، "قال بینا انا صلی مع رسول الله صلی الله علیه وسلم اذ عطف رجل من القوم فقلت یرحمک الله فرماني القوم با بصارهم فقلت وانکل امیاء ماشاً نکم تنظرون الی فجعلوا یضربون باید یمهم علی افخا ذهم فلتارأیتهم یصمتوننی لکنی سکت فلتما صلی رسول الله صلی الله علیه وسلم فیابی هو واهنی ما رأیت معلماً قبله ولا بعدہ احسن تعلیماً منه فوالله ما کهرنی ولا ضربنی ولا شتمنی ثم قال ان هذه الصلوة لا یصلح فیها شیء من کلام الناس انما هو التسبیح والتکبیر وقراءة القرآن الخ"

(۴) عن ابن مسعود قال کنا نسلم علی النبی صلی الله علیه وسلم فیرد علینا السلام حتی قد منا من ارض الجبشة فسلمت علیه فلم یرده علی فاخذنی ما قریب وما بعد فجلست حتی اذا قضی الصلوة قال ان الله یحد من امره ما یشاء وانه قد احدث من امره ان لا یشکلم فی الصلوة حنفیہ کا کہنا ہے کہ مندرجہ بالا دلائل نے ہر قسم کے کلام کو منسوخ کر دیا، اور حدیث ذوالیدین بھی انہی دلائل سے منسوخ ہے،

اس پر شافعیہ نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ ذوالیدین کا واقعہ نسخ کلام کے بعد کا ہے، لہذا وہ مذکورہ بالا احادیث سے منسوخ نہیں ہو سکتا، جس کی دلیل یہ ہے کہ حضرت عبداللہ

۱۔ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۰۳) باب تحریم الکلام فی الصلوة ونسخ ما کان من اباحتہ، واخرجه النسائی فی سننه

(ج ۱ ص ۱۸۰ و ۱۸۱) باب الکلام فی الصلوة ۱۲ مرتب حفظہ اللہ

۲۔ اللفظ للنسائی (ج ۱ ص ۱۸۱) باب الکلام فی الصلوة واخرجه الطحاوی بتغیر فی اللفظ فی شرح معانی الآثار

(ج ۱ ص ۲۱۸) باب الکلام فی الصلوة لما یحدث فیہا من السہو ۱۲ مرتب عفی عنہ

۳۔ قولہ فاخذنی ما قریب وما بعد یقال لمن اقلقه الشیء وازعجہ کانه یفکر فی امرہ بعیداً وقریباً ایہا کان سبباً

فی منع رد السلام، مجمع البحار (الملقط من حواشی النسائی) ۱۲ مرتب عفی عنہ

ابن مسعودؓ جب حبشہ سے واپس آئے ہیں اس وقت کلام فی الصلوٰۃ کی ممالعت ہو چکی تھی، جیسا کہ حضرت ابن مسعودؓ کی روایت میں مصرح ہے، اور عبداللہ بن مسعودؓ حبشہ سے مکہ مکرمہ تشریف لائے ہیں، معلوم ہوا کہ نسخ کلام مکہ مکرمہ میں ہو چکا تھا، جبکہ ذوالیدین کا واقعہ مدینہ منورہ میں پیش آیا،

اس کا جواب یہ ہے کہ نسخ کلام کے بارے میں یہ دعویٰ درست نہیں کہ وہ ہجرت کے پہلے ہو چکا تھا، بلکہ واقعہ یہ ہے کہ نسخ کلام غزوہ بدر سے کچھ پہلے مدینہ طیبہ میں ہوا، اور جہاں تک حضرت ابن مسعودؓ کی ہجرت کا تعلق ہے اس کی تحقیق یہ ہے کہ انھوں نے حبشہ کی طرف دوبارہ ہجرت کی ہے، پہلی ہجرت کے بعد حبشہ میں انھوں نے یہ افواہ سنی کہ پورا قبیلہ قریش مسلمان ہو گیا ہے، اس پر وہ رمضان شمسہ بموی میں واپس مکہ چلے آئے، لیکن جب یہ خبر غلط ثابت ہوئی تو دوسرے مسلمانوں کے ساتھ دوبارہ حبشہ ہی کی طرف ہجرت فرمائی، اور اس دوسری ہجرت سے اُن کی واپسی مدینہ طیبہ میں سلسلہ میں غزوہ بدر سے کچھ پہلے ہوئی، کما صرح بہ موسیٰ بن عقبہ فی مغازیہ و مغازیہ ص ۱۸۱ المغازی عند اہل الحدیث "چنانچہ شافعیہ میں سے حافظ ابن حجرؒ علامہ ابن اثیرؒ نیز دوسرے علماء مجتہدین نے اس بات کا اعتراف کیا ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ کی واپسی مدینہ طیبہ میں سلسلہ میں ہوئی،

اس تحقیق کے بعد ہمارا دعویٰ یہ ہے کہ نسخ کلام کا حکم عبداللہ بن مسعودؓ کی دوسری ہجرت سے مدینہ واپسی سے کچھ پہلے نازل ہوا، جس کی تائید حضرت معاذ بن النعمانؓ کے مذکورہ بالا تشہید عاظمیٰ واقعہ سے ہوتی ہے، یہ واقعہ بھی مدینہ ہی میں پیش آیا جس کا قرینہ یہ ہے کہ معاذ بن النعمانؓ انصاری صحابی ہیں اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی ہجرت کے بعد مشرف باسلام ہوئے، ظاہر ہے کہ ان کا واقعہ ہجرت کے بعد ہی پیش آیا ہوگا، پھر ان کے واقعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ کلام کی حرمت اس واقعہ سے کچھ ہی پہلے نازل ہوئی تھی،

۱۵ قال الحافظ فی الفتح (ج ۲ ص ۶۰) وقد ورد انہ قدم المدینہ والنبی صلی اللہ علیہ وسلم یجہز الی بدر، وقد ذکر ابن کثیر فی تاریخہ (ج ۳ ص ۶۹) حدیثاً عن مسند احمد فی ذکر المهاجرین الی الحبشہ وفہم عبداللہ بن مسعودؓ وفہم ثم تعجل عبداللہ بن مسعودؓ حتی ادرک بدرًا، قال ابن کثیر و هذا اسناد جید قوی و كذلك نقلہ الزیلعی عن یحییٰ ابن عقبہ ۳ (ملخص مافی معارف السنن، ج ۳ ص ۵۱۰ و ۵۱۱)

اس نے علان اس پر تمام علماء کا اتفاق ہے کہ آیت قرآنی ”وَقَوْمُوا لِلَّهِ قُنُوتَيْنِ“ مدینہ طیبہ میں نازل ہوئی، چنانچہ علامہ سیوطیؒ نے ”الخصائص الکبریٰ“ (ج ۲ ص ۲۸۰) میں سنن سعید بن منصور کے حوالہ سے محمد بن کعب قرظی کا قول نقل کیا ہے: ”قد ام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم المدینۃ والناس یتکلمون فی الصلوۃ فی حوائجهم کما یتکلم اهل الکتاب فی الصلوۃ فی حوائجهم حتی نزلت هذه الایۃ وقوموا للہ قنوتین“، اس میں تصریح ہے کہ تحریم کلام مدینہ طیبہ میں ہوئی،

اس پر شافعیہ یہ کہتے ہیں کہ اگر یہ مان بھی لیا جائے کہ نسخ کلام مدینہ منورہ میں غزوہ بدر سے کچھ پہلے ہوا، تب بھی ذوالیدین کا واقعہ اس سے متاخر ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ اس واقعہ کے ایک راوی حضرت ابو ہریرہؓ بھی ہیں، اور ان کی روایت کے بعض طرق میں ”صلی اللہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم“ بعض میں ”صلی بنا اللہ صلی اللہ علیہ وسلم“ اور بعض میں ”بنا صلی اللہ مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم“ کے الفاظ مروی ہیں، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ خود ذوالیدین کے واقعہ میں موجود تھے، اور یہ امر مسلم ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ مکہ میں اسلام لائے، لہذا یہ واقعہ مکہ کے بعد ہی کا ہو سکتا ہے، اس صورت میں بھی نسخ کلام کی احادیث جو مکہ سے پہلے کی ہیں، اس واقعہ کے لئے ناسخ نہیں ہو سکتیں، اس کا جواب یہ ہے کہ ذوالیدین کا واقعہ لازماً مکہ سے پہلے کا ہے، جس کی دلیل یہ

۱۵۰ و مثله فی الدر المنثور (ج ۱ ص ۳۰۶) النظر معارف السنن (ج ۳ ص ۵۰۹)، مرتب عفی عنہ
 ۱۵۱ نیز بھی حضرت زید بن ارقمؓ کی حدیث ذکر کی جا چکی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ کلام فی الصلوۃ کی حرمت ”قوموا للہ قنوتین“ سے ہوئی اور اس آیت کا مدنی ہونا یقینی ہے، لہذا اس کا یقین حاصل ہو جاتا ہے کہ نسخ کلام مدینہ منورہ میں ہوا ۱۲ مرتب عفی عنہ

۱۵۲ کافی روایت مسلم (ج ۱ ص ۲۱۳) فصل من ترک الرکعتین او نحوہما فلیتم ما بقی ویسجد سجدتین بعد التسليم، ۱۲ مرتب عفی عنہ

۱۵۳ کافی روایت النبیانی (ج ۱ ص ۱۸۱) ما یفعل من سلم من اثنتین ناسیاً وتکلم ۱۲ مرتب عفی عنہ
 ۱۵۴ کافی روایت مسلم (ج ۱ ص ۲۱۴) فصل من ترک الرکعتین او نحوہما فلیتم ما بقی ویسجد سجدتین بعد التسليم، ۱۲ مرتب عفی عنہ

ہر کہ حضرت ذوالیدین بدری صحابی ہیں، اور وہ غزوہ بدر ہی میں شہید ہو گئے تھے، لہذا بلاشبہ شبہ یہ واقعہ غزوہ بدر سے پہلے کا ہے، اور غزوہ بدر سلمہ میں ہوا ہے،

اس پر امام شافعیؒ نے کتاب الام میں، یہ جواب دیا ہے کہ درحقیقت یہاں دو شخصیتیں الگ الگ ہیں، ایک ذوالیدین جن کا نام خرباق ابن عمرو ہے، یہ قبیلہ بنی سلیم سے تعلق رکھتے ہیں، اور دوسری شخصیت

ذوالیدین ذوالشمالین
ایک شخصیت کے دو لقب

ذوالشمالین کی ہے، ان کا نام عبید بن عمرو ہے، اور ان کا تعلق قبیلہ بنی خزاعہ سے ہے، حدیث باب کا واقعہ ذوالیدین کا ہے، اور غزوہ بدر میں شہید ہونے والے ذوالشمالین ہیں نہ کہ ذوالیدین، بعض شافعیہ نے امام شافعیؒ کے اس کلام کی تائید میں کچھ موزعین و محدثین کے اقوال بھی پیش کئے ہیں،

اس کا جواب یہ ہے کہ درحقیقت حضرت ذوالیدین اور ذوالشمالین ایک ہی شخصیت کے دو نام ہیں، اور واقعہ یہ ہے کہ اُن کا اصل نام عبید بن عمرو ہے، جاہلیت میں ان کا لقب خرباق تھا، زمانہ اسلام میں یہ ذوالیدین اور ذوالشمالین دونوں لقبوں سے مشہور ہوئے، اور بنو سلیم چونکہ بنو خزاعہ ہی کی ایک شاخ ہے، لہذا ان کو دونوں قبیلوں کی طرف منسوب کرنا درست ہے، چونکہ اُن کے ہاتھ بہت لمبے تھے، اس لئے ابتداء اسلام میں ان کا لقب ذوالشمالین مشہور ہوا، پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اُسے بدل کر ذوالیدین کر دیا، سنن نسائی میں حضرت ابوہریرہؓ کی ایک روایت میں دونوں لقب جمع کر دیئے گئے ہیں، اور ساتھ ہی ان کو ابن عمرو بھی کہا گیا ہے، روایت اس طرح ہے ”صلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الظهر والعصر فسلم فی رکعتین وانصرف فقال له ذوالشمالین بن عمرو انقصت الصلوة ام نسیت فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم ما یقول ذوالیدین“ فقالوا صدق یا نبی اللہ فاتم بہم الرکعتین اللتین نقص

بعض شافعیہ نے اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ یہ روایت امام زہری کا تفسر ہے، لیکن واقعہ یہ ہے کہ یہ اعتراض درست نہیں، خود سنن نسائی ہی میں عمران بن ابی النضر نے

۱۵ النزل التفصیل معارف السنن (ج ۳ ص ۵۲۲) ۱۲ مرتب عنی عنہ

۱۶ سنن نسائی (ج ۱ ص ۱۸۳) ما یفعل من سلم من اثنتین ناسیا وتکلم ۱۲ مرتب

۱۷ ج ۱ ص ۱۸۲، ۱۲ مرتب

امام زہری کی متابعت کی ہے، اُن کی روایت کے الفاظ یہ ہیں: "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صلیٰ یوماً فسلم فی رکعتین ثم انصرف فلارکہ ذوالشمالین" اسی حدیث کے آخر میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا "أصدق ذوالیدین" نیز عمران ابن ابی انس کے علاوہ یہی روایت طحاری میں ابراہیم بن منقذ قال ثنا ادیس عن عبد اللہ ابن عیاش عن ابن ہرمز عن ابی ہریرۃ "کے طریق سے بھی مروی ہے، نیز مصنف ابن ابی شیبہ میں روایت عکرمہ کے طریق سے بھی مروی ہے، جس میں یہ الفاظ بھی مروی ہیں "اکذلک یا ذوالیدین وکان یسمی ذوالشمالین"۔

اس کے علاوہ امام طحاوی نے حضرت ابن عمرؓ کا ایک اثر روایت کیا ہے "انہ ذکرلہ حدیث ذی الیدین فقال کان اسلام ابی ہریرۃ بعد ما قتل ذوالیدین" اس روایت کے تمام روایۃ ثقات ہیں، البتہ عبد اللہ العمری ایک مختلف فیہ راوی ہیں، جن کو ترمذی بھی کی گئی ہے اور تسعیف، بھی حافظ ذہبی نے میزان الاعتدال میں ان کے بارے میں قول فیصل یہ لکھا ہے کہ "صدوق فی حفظہ شیء" اور یہ الفاظ جس راوی کے بارے میں کہے جائیں اس کی حدیث حسن ہوتی ہے، نیز حافظ ذہبی ہی نے امام دارمی سے نقل کیا ہے کہ "قلت لابن معین کیف حالہ فی نافع قال صالح ثقہ" اور امام طحاری نے یہ حدیث نافع ہی کے طریق سے روایت کی ہے، لہذا یہ روایت قابل قبول ہے، اور اس سے صراحتاً یہ ثابت ہو جاتا ہے کہ ذوالیدین اور ذوالشمالین ایک ہی شخصیت کے در نام ہیں، اور یہ غزوہ بدر میں شہید ہو چکے تھے، اور حضرت ابو ہریرہؓ اُن کی شہادت کے بہت بعد اسلام لائے،

۱۵ ج ۱ ص ۲۱۵، باب الکلام فی الصلوۃ لما یحدث، فیہا من السہو ۱۲ مرتب عنہ

۱۵ ج ۲ ص ۱۳۰، ما قالوا فیہ اذا انصرت وقد نقص من صلوۃ تکلم ۱۲ مرتب عنہ

۱۵ طحاوی ج ۱ ص ۲۱۸، باب الکلام فی الصلوۃ لما یحدث، فیہا من السہو ۱۲ مرتب

۱۵ اس کی سند یہی "یٰ ذنا ابن ابی داؤد قال حدثنا سعید بن ابی مریم قال انا الیث بن سعد قال

حدثنی عبد اللہ بن وہب عن عبد اللہ العمری عن نافع بن عمر طحاوی ج ۱ ص ۲۱۸ (۱۲ مرتب

۱۵ کذا فی تعلیق الحسن علی آثار السنن ج ۱ ص ۱۲۲، باب ما استدلل بہ علی ان کلام السامی وکلام من ظن التمام

لا یبطل الصلوۃ ۱۲ مرتب

اب سوال یہ رہ جاتا ہے کہ اگر حضرت ذوالیدینؒ غزوہ بدر میں شہید ہو چکے تھے تو حضرت ابو ہریرہؓ نے ذوالیدین کے واقعہ میں یہ کیسے فرمایا کہ "نسل بنی النبی صلی اللہ علیہ وسلم" جبکہ وہ اس واقعہ کے کئی سال بعد اسلام لائے ہیں،

اس کا جواب امام طحاویؒ نے یہ دیا ہے کہ "صلی بنی" سے مراد نسل بنی بالمسلمین ہے، اور روایات میں ایسی بہت سی مثالیں ملتی ہیں جن میں کوئی راوی خود واقعہ کے وقت موجود نہیں ہوتا لیکن وہ جمع منظم کا سیغہ استعمال کرتا ہے، اور اس سے مسلمانوں کی جماعت مراد ہوتی ہے، مثلاً حضرت نزال بن سبرہؓ فرماتے ہیں "قال لنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انا وایاکم کنا ندعی بنی عبد مناف الخ حالانکہ حضرت نزال بن سبرہؓ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت نہیں کی، لہذا ان کے اس قول میں "قال لنا" سے مراد باتفاق "قال لقومنا" ہے، نیز حضرت طاؤسؓ فرماتے ہیں کہ "قدم علینا معاذ بن جبلؓ فلم یأخذ من الخضر رات شیئاً" حالانکہ جس وقت حضرت معاذؓ یمن تشریف لے گئے، اس وقت حضرت طاؤسؓ پیدا بھی نہیں ہوئے تھے، لہذا "قدم علینا" سے مراد "بقینا" "قدم علی قومنا" ہے، نیز حضرت حسن بصریؒ فرماتے ہیں کہ "خطبنا عتبہ بن غزوہ بن مرید خطبہ بالبصرة" حالانکہ جس وقت عتبہ بن غزوہ ان نے بصرہ میں خطبہ دیا ہے اُس وقت حضرت حسن بصرہؒ نہیں آئے تھے، لہذا "خطبنا" سے مراد "خطب اہل البصرة" ہے، ذکر ہذا الآثار کھلا العلامة الطحاویؒ فی شرح معانی الآثار، نیز ہریرہؓ کے اخراج کے بارے میں خود حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے "بینا نحن فی المسجد اذ خرج الینا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال انطلقوا الی یہود" حالانکہ حضرت ابو ہریرہؓ بنو قریظہ کے بہت بعد اسلام لائے۔

حضرت مولانا ابوریٰ نے معارف السنن میں ایسی اور بہت سی مثالیں پیش کی ہیں جن میں صحابہ کرام نے جمع منظم کا سیغہ عام مسلمانوں کے معنی میں استعمال کیا ہے، اور خود منظم اس سے خارج

سند کما فی ردایہ النسائی (ج ۱ ص ۱۱) ما یصل من سلم من انہ بنی ناسیا وخطم ۱۲ مرتب

سند فراجع ہذا الآثار المجلد الاول ص ۲۱۸، ۱۲ مرتب عفی عنہ

سند سنن ابی داؤد (ج ۲ ص ۱۲۳) کتاب الحجاج والنفی والامارۃ باب کیف کان اخراج الیہود من المدینہ ۱۲ مرتب

سند راجع (ج ۳ ص ۵۱۲ الی ص ۵۱۶) ۱۲ مرتب عفی عنہ

ہو، یہی صورت حضرت ابو ہریرہؓ کی ذوالیدین والی روایت میں بھی ہوئی ہے،
اب صرف ایک روایت رہ جاتی ہے، جس میں حضرت ابو ہریرہؓ کی طرف یہ الفاظ منقول
ہیں کہ ”بینا انا اصری مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم“
اس کے جواب میں حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ یہ واحد متکلم کا صیغہ صرف ایک
راوی یعنی شیبان کا تفرد ہے، اور ان کے سوا حضرت ابو ہریرہؓ کا کوئی شاگرد ”بینا انا اصری“
کے الفاظ نقل نہیں کرتا، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اصل روایت میں ”ثنی بنا“ تھا، اور حضرت
ابو ہریرہؓ نے مذکورہ بالا تشریح کے مطابق جمع متکلم کا صیغہ استعمال کیا تھا، جس میں راوی نے
روایت بالمعنی کرتے ہوئے تصرف کیا اور اس کو واحد متکلم سے بدل دیا، احادیث میں اس کی
بھی مثالیں ملتی ہیں، مثلاً مستدرک حاکم میں سند صحیح کے ساتھ حضرت ابو ہریرہؓ ہی کی ایک
روایت مروی ہے جس کے الفاظ یہ ہیں، ”دخلت علی رقیۃ بنت النبی صلی اللہ علیہ
وسلمہ“ حالانکہ حضرت رقیہؓ حضرت ابو ہریرہؓ کے اسلام لانے سے پانچ سال پہلے وفات پا چکی
تھیں، لہذا حضرت ابو ہریرہؓ کے ان کے پاس جانے کا کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہوتا، وہاں اس
کے سوا کوئی توجیہ ممکن نہیں کہ اصل لفظ ”دخلنا“ تھا اور اس کے معنی ”دخل المسلمون“ تھے
راوی نے اس میں تصرف کر کے اس کو ”دخلت“ بنا دیا، حضرت مولانا بنوری رحمۃ اللہ علیہ
معارف السنن میں اس طرح کی اور بھی مثالیں پیش کی ہیں، لہذا اتہایہ واحد متکلم کا صیغہ ان
دلائل قطعیہ کو رد نہیں کر سکتا جو اس واقعہ کے سلسلہ سے قبل واقع ہونے پر دال ہیں،
پھر حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ میرے پاس اور بھی متعدد ایسے دلائل موجود ہیں
جن سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ذوالیدینؓ کا واقعہ سلسلہ سے کافی پہلے پیش آچکا تھا،
مثلاً یہ کہ صحاح کی روایات میں مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب دو رکعتوں پر
سلام پھیر چکے ”ثم اتي خشبة معروضۃ فی المسجد فاستند علیہا کأنہ غضبان“ اور

۱۔ کافی روایت مسلم (ج ۱ ص ۲۱۲) فصل من ترک الركعتین او نحوہما فلیتم بالاربعین ۱۲ مرتب

۲۔ (ج ۲ ص ۱۸) کذا فی معارف السنن (ج ۳ ص ۵۱۷) ۱۲ مرتب عنی عنہ

۳۔ (ج ۲ ص ۱۷) ۱۲ مرتب عنی عنہ

۴۔ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۶۹) باب تشبیک الاعداء فی المسجد وغیرہ، کتاب الصلوٰۃ، اور مسلم کی روایت میں یہ
الفاظ ہیں ”ثم اتي جردا فی قبلۃ المسجد فاستند الیہا مضطربا“ (ج ۱ ص ۲۱۲) باب السجود فی الصلوٰۃ وایضاً ۱۲ مرتب

مسند احمد کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ خشبہ معروفہ "اسطوانہ حنّانہ" تھا، ادھر یہ ثابت ہے کہ اسطوانہ حنّانہ کو منبر بننے کے بعد دفن کیا گیا تھا، لہذا یہ واقعہ منبر بننے سے پہلے ہی کا ہو سکتا ہے اور منبر سلسلہ سے بنایا گیا تھا، کیونکہ روایات میں تصریح ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تحویل قبلہ کا اعلان منبر سے فرمایا تھا، اور تحویل قبلہ سلسلہ میں ہوئی،

لے چنانچہ مسند احمد ج ۲ ص ۲۴۸ کی روایت کہ الفاظ یہ ہیں: "ثم اني بسدت عاني قبلته المسجد كان يسند اليه ظهري فاسند اليه ظهري الخ (معارج السنن ج ۲ ص ۵۲۸) اس میں "كان يسند اليه ظهري" کے الفاظ اس بات کو ظاہر کر رہے ہیں کہ وہ خشبہ معروفہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ٹیکہ لگانے کے لئے تھی، اور اسطوانہ حنّانہ بھی اسی مقصد کے لئے تھا، معلوم ہوا کہ اس خشبہ سے اسطوانہ حنّانہ ہی مراد ہے، واللہ اعلم، ۱۲ رشید شریف عفی عنہ

۱۵ مکنا ذکر ذلک فی حدیث انس عن ابی حواریہ و ابن خزيمة و ابی نعیم فیہ "ثم امر به فدفن" و کذا فی حدیث ابی سعید عند الدارمی "قام به ان یحفله و یدفن" (ج ۶ ص ۲۲۳) الملتقط من معارج السنن (ج ۳ ص ۵۲۹) مرتفعہ اللہ ۱۶ مکنا فی زیاتہ سعید بن المعلى عند الزوار و الطبرانی فی الکبیر قال کتا نفد علی عهد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فخر بالمسجد ففصل فیہ فمر بنا یوماً و رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قاعدا علی المنبر فقال لقد حدث ایوم امر عظیم فذوت من البنی صلی اللہ علیہ وسلم فتلا هذه الآية ثم ای نلتبہ جہک فی السماء "حتى فرغ من الآية الخ علامہ بیہقی "صحیح الزوائد (ج ۲ ص ۱۲۱) میں باب ماجاء فی القبة کے تحت اس روایت کو ذکر کرنے کے بعد آگے چل کر فرماتے ہیں "وحدث ابی سعید فیہ عبد اللہ بن صالح کان ابی اللیث شفعه الجهمی وقال عبد الملك بن شعيب بن الليث "ثقة تامون" یہ حدیث تحویل قبلہ اور غزوہ بدر سے قبل جو منبر پر ڈال ہی، عبد اللہ بن صالح کی رہ سے اس میں اگرچہ ایک رجب کا ضعف پایا جاتا ہے لیکن بطور تائید اسے یقیناً پیش کیا جاسکتا ہے، پھر شمسہ یا انس کے قبل منبر کا وجود تو صحیحین کی روایات سے ثابت ہے، اس لئے کہ واقعہ افک میں مذکور ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قائم علی المنبر صبح بخاری ج ۲ ص ۵۹۵، کتاب المغازی، باب حدیث الاذک) اور واقعہ افک شمسہ میں پیش آیا، بہر حال ثبوت منبر خواہ شمسہ میں ہو یا سلسلہ میں یا اس سے قبل بہر صورت اس بات کی دلیل ہے کہ ذوالیہدین کے واقعہ میں حضرت ابو ہریرہؓ خود موجود نہ تھے، اس لئے کہ وہ بالاتفاق شمسہ میں مشرت باسلام ہوئے، واللہ اعلم، رشید شریف نفع اللہ بامعلہ یا نفعہ،

۱۷ اس لئے کہ روایات میں تصریح ہے کہ ہجرت کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بیت المقدس کی طرف منہ کر کے نمازیں ادا فرمائیں اس کے بعد تحویل قبلہ حکم نازل ہوا اور بیت اللہ شریف کی طرف منہ کر کے نمازیں ادا کجائے لگیں چنانچہ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے "قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلی و ہو بکفة فو بیت المقدس و الکعبۃ بین یدیه و بعد ما ہجر الی المدینۃ ۱۰ عشر شہر اثم سأل الکعبۃ راہ احمد الطبرانی فی الکبیر الزوار رجالہ الجال الصحیح و کذا فی مجمع الزوائد ج ۱ باب ماجاء فی القبلۃ و التفصیل قد منی فی باب ماجاء فی ابتداء القبلۃ ۱۲ رشید شریف عفی عنہ

لہذا ذوالیدین کا واقعہ لازماً سلسلہ سے پہلے کا ہے، اور نسخ کلام کی احادیث اس کے لئے بھی ناسخ ہیں، یہ ساری بحث حدیث باب کے ایک جواب پر مبنی تھی، یعنی یہ کہ ذوالیدین کا واقعہ منسوخ ہے،

بعض حضرات نے اس حدیث کا دوسری طرح جواب دیا ہے، اور وہ یہ کہ یہ حدیث مضطرب^{۵۴} المتن ہے، چنانچہ بعض روایات میں ہے کہ یہ ظہر کا واقعہ تھا، اور بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ واقعہ عصر کی نماز میں پیش آیا تھا، اور بعض روایات میں "أحدی صلوٰتی العشاء کے العناظ آئے ہیں، بعض میں حضرت ابو ہریرہؓ نے تصریح کی ہے کہ میں اس نماز کی تعیین بھول گیا، بعض میں محمد بن سیرینؒ فرماتے ہیں کہ حضرت ابو ہریرہؓ نے تو متعین کر کے بتا دیا تھا کہ کونسی نماز تھی، لیکن میں بھول گیا،

بھراس میں بھی اضطراب پایا جاتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے کونسی رکعت پر سہواً سلام پھیرا تھا، حضرت ابو ہریرہؓ کی روایات میں دو رکعتوں پر سلام پھیرنا مذکور ہے، کما فی باب الباب ایضاً، اور حضرت عمران بن حصین کی روایت میں تین رکعتوں پر سلام پھیرنا مذکور ہے،

۱۔ کما فی الصحیح لمسلم فی ردائہ ابی ہریرۃ "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صلی رکعتین من صلوٰۃ الطہر ثم سلم (ج ۱ ص ۲۱۱) باب الشہو فی الصلوٰۃ والسجود ۱۲ مرتب عافاہ اللہ،

۲۔ کما فی ردائہ مسلم من حدیث ابی ہریرۃ "سلی لنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صلوٰۃ العصر فسلم رکعتین" (ج ۱ ص ۲۱۱) باب الشہو فی الصلوٰۃ والسجود ۱۲ مرتب عافاہ اللہ،

۳۔ کما فی ردائہ مسلم من حدیث ابی ہریرۃ "سلی لنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صلوٰۃ العصر فسلم رکعتین" (ج ۱ ص ۲۱۱) باب الشہو فی الصلوٰۃ والسجود ۱۲ مرتب عافاہ اللہ،

۴۔ کما فی ردائہ مسلم من حدیث ابی ہریرۃ "سلی لنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صلوٰۃ العصر فسلم رکعتین" (ج ۱ ص ۲۱۱) باب الشہو فی الصلوٰۃ والسجود ۱۲ مرتب عافاہ اللہ،

۵۔ کما فی ردائہ مسلم من حدیث ابی ہریرۃ "سلی لنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صلوٰۃ العصر فسلم رکعتین" (ج ۱ ص ۲۱۱) باب الشہو فی الصلوٰۃ والسجود ۱۲ مرتب عافاہ اللہ،

۶۔ کما فی ردائہ مسلم من حدیث ابی ہریرۃ "سلی لنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صلوٰۃ العصر فسلم رکعتین" (ج ۱ ص ۲۱۱) باب الشہو فی الصلوٰۃ والسجود ۱۲ مرتب عافاہ اللہ،

پھر اس میں بھی اضطراب ہو کہ آپؐ سا مٹا سلام پھرنے کے بعد کہاں تک تشریف لگئے
حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت میں ہے: ”ثم قام الى خشبة في مقدم المسجد فوضع يده
عليها، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ آپؐ صرف خشبہ معروضہ تک تشریف لے گئے تھے، پھر لوگوں
کے کہنے پر واپس تشریف لائے، اور حضرت عمران بن حصین کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ
آپؐ حجرہ میں داخل ہو گئے تھے،

نیز اس میں بھی اضطراب ہو کہ بقیہ نماز پوری کرنے کے بعد آپؐ نے سجدہ سہو فرمایا
یا نہیں؟ بعض روایات میں سجدہ سہو کرنے کی اور بعض میں سجدہ سہو نہ کرنے کی تصریح ہے،
یہ اضطرابات اتنے شدید ہیں کہ بعض محدثین نے اس واقعہ کو ان اضطرابات میں
شمار کیا ہے جن کی تطبیق ممکن نہیں ہے،

۱۔ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۶۴) باب یکبر فی سجدتی السہو ۱۲ مرتب
۲۔ کافی ردایہ مسلم (ج ۱ ص ۲۱۴) ثم قام فدخل الحجر ۱۲ مرتب عفی عنہ
۳۔ کافی روایات شیعین فانظر الصحیح للبخاری (ج ۱ ص ۱۶۳ و ۱۶۴) الصحیح لمسلم (ج ۱ ص ۲۱۳ و ۲۱۴) مرتب
۴۔ چنانچہ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۴۵) باب سجدتی السہو میں حضرت ابو ہریرہؓ کی ایک روایت سند صحیح
رحد ثنا اسمعیل انا شبابہ بن ابی ذئب عن سعید بن ابی سعید المغیری عن ابی ہریرہؓ کے ساتھ مروی ہے، اس میں حضرت
ابو ہریرہؓ فرماتے ہیں ”فرک رکعتین آخرین ثم انصرفت ولم یسجد سجدتی السہو، نیز سنن نسائی (ج ۱ ص ۱۸۳) کتاب السہو
بأسباب الفعل من سلم من اثنتین مائتین تکلم، ذکر الاختلاف علی ابی ہریرہؓ فی السجدتین کی ایک روایت میں بھی عدم سجود
ہی کی تصریح ہے ”عن ابی ہریرہؓ انه قال لم یسجد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یومئذ قبل السلام ولا بعدہ ۱۲ مرتب عفی عنہ
۵۔ علیکان تطالع تفاصيل الاضطراب منتج المقيث (ج ۱ ص ۲۲۵، طبع المدینۃ المنورۃ ۱۳۸۵ھ) و
آثار السنن مع تعلیق لمن من ص ۱۲۰ الی ص ۱۲۲ و معارف السنن (ج ۳ ص ۵۳۶ و ۵۳۷) ۱۲ مرتب عفی عنہ
۶۔ بعض حضرات نے اسی تعدد واقعات پر عمل کرتے ہوئے کہا ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی روایات میں جو ظہر اور عصر
کا اختلاف ہے درحقیقت وہ دو مختلف واقعات ہیں، اور حضرت عمران بن حصینؓ جس واقعہ کو بیان کرتے ہیں وہ ایک
تیسرا واقعہ ہے، علامہ نموی آثار السنن (ج ۱ ص ۱۲۰) میں اس کے بارے میں فرماتے ہیں ”ہذا قول لا یرتضیہ الناظر
ولا یطعن بہ الخاطلان السائل سیاق سوالہ و سیاق ما اجاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم وما استفہم بہ الصحابة کل ذلک متحد
فی ہذہ الروایات وقد کان ابن سیرین یری التوحد بین حدیث ابی ہریرہؓ و عمرانؓ، چنانچہ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۴۲)

بہر حال ان مضطربانہ شدیدہ کی موجودگی میں ذوالیدین کے واقعہ میں اتنی قوت باقی نہیں رہ جاتی کہ اس کو ”قَوْمَا لِّلّٰہِ قَنِیْنِ“ اور ممانعت کلام فی الصلوٰۃ کی صحیح و صریح احادیث کے مقابلہ میں پیش کیا جاسکے،

پھر یہ امر بھی قابلِ توجہ ہے کہ اس حدیث کے تمام احبزاء پر کسی کا بھی عمل نہیں، خاص طور سے امام شافعیؒ کا مسلک اس سے کسی صورت ثابت نہیں ہوتا، کیونکہ ان کے نزدیک بھی کلام فی الصلوٰۃ اس صورت میں غیر مفسد ہے، جبکہ نسیان یا جہلاً ہو، اور اس واقعہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور دوسرے صحابہ کرام پھر خاص طور پر ذوالیدین کے بارے میں یہ نہیں کہا جاسکتا کہ انھوں نے نسیاناً گفتگو کی تھی،

اس کے علاوہ اس واقعہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا خشبہ معروضہ تک تشریف لے جانا بلکہ حجرہ میں داخل ہو جانا اور وہاں سے واپس آنا یہاں تک کہ بعض ”سرعان الناس“ کا مسجد سے باہر نکل جانا ثابت ہے، جس میں انحراف عن القبلة اور عمل کثیر کا تحقق لازمی ہے،

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) باب سجدتی السہو میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت کے بعد مذکور ہے کہ ”فقیل محمد (ابن سیرین) مرتب (سلم) دای النبی صلی اللہ علیہ وسلم، فی السہو فقال لم احفظ من ابی ہریرۃ و لکن نبئت ان عمران بن حصین قال: ثم سلم“ اس سے واضح ہے کہ محمد بن سیرین کے نزدیک حضرت ابو ہریرہؓ اور حضرت عمران بن حصین کی روایات ایک ہی واقعہ سے متعلق ہیں، واللہ اعلم ۱۲ رشید اشرف بصرہ اللہ لعلہ بفسہ جعلہ یومہ خیراً من امسہ،

۱۵ پھر حضرات صحابہ کرامؓ کی گفتگو کو جہل عن الحکم پر بھی محمول نہیں کیا جاسکتا، اس لئے کہ بقول شوافع ذوالیدین کا واقعہ نسخ کلام فی الصلوٰۃ کے بعد پیش آیا، ایسی صورت میں اس جماعت کی گفتگو کو جو حضرات شیخین اور دوسرے جلیل القدر صحابہ کرامؓ پر مشتمل ہو حرمت کلام کے حکم سے بے خبری پر محمول نہیں کیا جاسکتا، اور اس واقعہ میں حکم تمام یا بیشتر صحابہ کرامؓ سے ثابت ہے، چنانچہ بخاری کی روایت میں ہے ”فقال (دای النبی صلی اللہ علیہ وسلم) احق ما یقول قالوا نعم“ (ج ۱ ص ۱۶۳، باب اذا سلم فی رکعتین او فی ثلاث فسجدتین الخ) نیز مسلم (ج ۱ ص ۲۱۳، باب السہو فی الصلوٰۃ والسجود) کی ایک روایت میں یہ الفاظ ہیں: ”فقال ما یقول ذوالیدین! قالوا صدق لم یفصل الا رکعتین“ رشید اشرف نفعہ اللہ بعلومہ و علمہ ما ینفعہ،

۱۶ بقیۃ السین و الرا المسعون الی الخروج وقیل یعنم السین سکون الرابع سرلیح کقفیز و قفزان ۱۲ مرتب عنی عنہ ۱۷ کما فی الصحیحین انظر الصحیح للبخاری (ج ۱ ص ۱۶۳، باب یکثر فی سجدتی السہو) الصحیح لمسلم (ج ۱ ص ۲۱۳) ۱۲ مرتب عنی عنہ

اور عمل کثیر شافعیہ کے نزدیک بھی قول مختار کے مطابق مفسدِ صلوٰۃ ہے۔

بہر حال جب اس واقعہ کے یہ اجزاء متروک العمل ہو سکتے ہیں تو صرف کلام ہی کا کیوں نام لیا جائے؟ خلاصہ یہ کہ ذوالیدین کا واقعہ ایک واقعہ جزئیہ ہے، جس میں نسخ کا قوی احتمال موجود ہے، نیز اس میں اضطراب و تعارض بھی بکثرت ہے، اور اس کے متعدد اجزاء پر عمل اجتماعی طور سے متروک ہے، ایسی حالت میں اس واقعہ کو کسی مستقل فقہی مسئلہ کی بنیاد نہیں بنایا جاسکتا، چنانچہ حنفیہ نے اس مسئلہ میں بھی اس واقعہ جزئیہ کے بجائے آیت قرآنی اور ان احادیث پر عمل کیا ہے، جو قوی ہیں، اور قواعد کلیہ بیان کر رہی ہیں، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم و علمہ اتم و احکم،

۱۵ قال النووي: قالنا فعل الناس في الصلاة اذا كثرت فطريقان اشهرهما وقطع المسنف والمجهول تبطل الصلاة وجهًا واحدًا، والثاني فيه وجهان ككلام الناس حكاه صاحب التتمه وقال الاصح انه لا تبطل للحديث الصحيح في قصة ذي الريدین المجموع شرح المہذب (ج ۲ ص ۲۶ و ۲۷) فعلى قول صاحب التتمه لا يرد هذا الاعتراض على الشافعية ۲. مرتب عفی عنہ

۱۵ امام طحاوی نے حضرت ذوالیدین کے واقعہ کے منسوخ ہونے کی ایک دلیل یہ بیان کی ہے کہ حضرت عمرؓ ذوالیدین کے واقعہ میں خود موجود تھے، (کما تدل علیہ الروایات نفی صحیح البخاری (ج ۱ ص ۱۶۲) باب یکر فی سجدتی السہوم) وہیں ابوبکر و عمرؓ باہ ان یکتہا، مرتب) پھر اسی قسم کا واقعہ خود حضرت عمرؓ کے ساتھ ان کے زمانہ خلافت میں پیش آیا اور حضرت عمرؓ نے دو رکعت پر سلام پھیر دیا تو ان سے اس باب میں دریافت کیا گیا تو انھوں نے ارشاد فرمایا "انی جہزت عیراً من العراق باحمالہا و احقابہا حتی وردت المدینۃ" پھر حضرت عمرؓ نے نئے سرے سے چار رکعات ان کے ساتھ ادا کیں، اور اس کی امامت فرمائی، امام طحاویؒ اس واقعہ کو سند کے ساتھ نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں "فذل ترک عمر لما قد علم من فعل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی مثل ہذا عمل بخلاف علی نسخ ذلک عندہ و علی ان یحکم کان فی ملک الحادثۃ فی زمنہ بخلاف ما کان فی یوم ذی الیدین" پھر آگے امام طحاویؒ فرماتے ہیں "وقد کان فعل عمرؓ ایضاً بحضرة اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الذین قد حضر بعضهم فعل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یوم ذی الیدین فی صلوٰۃ فلم ینکروا ذلک علیہ لم یقولوا ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قد فعل یوم ذی الیدین بخلاف ما فعلت" انظر شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۲۱۴، باب الکلام فی الصلوٰۃ) امام طحاویؒ کی مذکورہ دلیل سے متعلق مزید کلام معارف السنن (ص ۵۳۲) میں مطالعہ فرمائیں ۱۲ رشید ہشت سیفی عفا اللہ عنہ

۱۵ ان شدت ان تطالع البحث لمخصاً فطالع معارف السنن (ج ۳ ص ۵۴۱ الی ص ۵۴۲) وکن من اشکرین مرتب عفی عنہ

باب مَا جَاءَ فِي الصَّلَاةِ فِي النَّعَالِ

اس باب میں ترمذیؒ نے حضرت انسؓ کی حدیث ذکر کی ہے کہ جب اُن سے پوچھا گیا کہ کیا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نعلین میں نماز پڑھتے تھے؟ تو انھوں نے جواب دیا کہ ہاں،

اس حدیث سے صلوٰۃ فی النعلین کا جواز معلوم ہوتا ہے، بشرطیکہ وہ پاک ہوں اور ان کے مسجد کے تلوث کا امکان نہ ہو، بلکہ امام ابو داؤدؒ نے اپنی سننؒ میں ایک حدیث نقل کی ہے: "عن شداد بن اوس عن ابيه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم خالفوا اليهود فانهم لا يصلون في نعالهم ولا خفافهم" اور معجم طبرانیؒ کی ایک روایت میں الفاظ یہ ہیں: "صلوا في نعالكم ولا تشبهوا باليهود" اس حدیث کی بناء پر بعض حنابلہ اور اہل ظاہر نے جوتے پہن کر نماز پڑھنے کو مستحب قرار دیا ہے، حنفیہ کی بعض کتب میں بھی احتجاج کا قول نقل کیا گیا ہے، لیکن جمہور فقہاء حنفیہ و شافعیہ و مالکیہ کے نزدیک یہ صرف مباح ہے مستحب نہیں، اور وہ بھی اس شرط کے ساتھ کہ مسجد کے تلوث کا اندیشہ نہ ہو، اور جوتے پاک ہوں،

جہاں تک حضرت شداد بن اوس کی حدیث کا تعلق ہے اوّل تو اس کی سند میں مردان بن معاویہ مدلس ہیں، اور عنعنہ کر رہے ہیں، نیز اس میں یعلیٰ بن شداد ہیں، جن کے بارے میں حافظ ذہبیؒ نے کہا ہے کہ "بعض الائمة توقف في الاحتجاج بخبره" دوسرے اس حدیث میں یہ واضح کر دیا گیا ہے کہ صلوٰۃ فی النعال کا حکم مخالفت یہود کی غرض سے دیا جا رہا ہے، جس سے معلوم ہوا کہ اصلاً یہ فعل مباح تھا، لیکن ایک خارجی سبب سے مستحب ہوا، اور آجکل یہود و نصاریٰ جوتے پہن کر عبادت کرتے ہیں، اس لئے مخالفت کا تقاضا خلع نعال ہے، کما حقہ الشیخ العشمانی فی فتح الملہمؒ،

اس کے علاوہ اوّل تو عہد رسالتؐ میں عموماً ایسے چپل پہنے جاتے تھے جو سجد میں پاؤں

۱۔ عن سعید بن یزید بن ابی سلمۃ قال قلت لانس بن مالک اکان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصل فی نعلیہ، قال نعم

ترمذی (ج ۱ ص ۷۸) ۱۲ مرتب

۲۔ (ج ۱ ص ۹۵) باب الصلوٰۃ فی النعل ۱۲ مرتب

۳۔ الجامع الصغیر فی احادیث البشیر والنذیر، الجزء الثانی (ص ۴۴)، طبع المکتبۃ الاسلامیۃ لائل پور (فصل آباء)

بروز طلب (للطبرانی فی معجم الکبیر) و رمز "صح" (صحیح) ۱۲ مرتب عنی منہ

کے تحت ایک حدیث نقل کی ہے: ”عن ابی ہریرۃؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
خذوا زینۃ الصلوۃ، قالوا ما زینۃ الصلوۃ؟ قال البسوا نعالکم فصلوا فیہا“ جس معلوم
ہوتا ہے کہ صلوٰۃ فی النعال کا حکم بغرض زینت ہونے کی مخالفت یہود کی وجہ سے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ما فظ ابن حجرؒ نے اس حدیث کو کامل ابن عدیؒ اور ابن مردودہؒ کے حوالہ
سے نقل کر کے لکھا ہے کہ ”حدیث ضعیف جداً“ (معارف السنن ص ۴۲ ج ۴) اور قاسمی شوکانیؒ
نے اسے ”الفوائد المجموعۃ فی الاحادیث المبنیۃ (ص ۲۴ ج ۱) میں ابن عدیؒ، عقیلیؒ، ابن حبانؒ اور
خطیب بغدادیؒ کے حوالہ سے نقل کیا ہے اور کہا ہے کہ ابن عدیؒ اور ابن حبانؒ کی سندیں کذاب ہیں، لہذا اس
سے استدلال درست نہیں۔ واللہ اعلم۔

باب ما جاء فی القنوت فی صلوۃ الفجر

قنوت فی الصلوۃ کی تین صورتیں ہیں :-

قنوت فی الوتر، قنوت فی صلوۃ الفجر دائماً، قنوت نازلہ،

قنوت وتر کا بیان انشاء اللہ ابواب الوتر میں آئے گا، قنوت فی صلوۃ الفجر کے بارے میں
فقہاء کا اختلاف ہے، امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا مسلک یہ ہے کہ فجر کے نماز میں رکوع ثانی کے بعد
قنوت پورے سال مشروع ہے، پھر امام مالکؒ کے نزدیک اس کا فقط انتخاب ہے، جبکہ امام شافعیؒ
اس کی سنیت کے قائل ہیں۔

اس سلسلہ میں حنفیہ و حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ عام حالات میں قنوت فجر مستنون نہیں،
البتہ اگر مسلمانوں پر کوئی عام مصیبت نازل ہو گئی ہو اس زمانہ میں فجر میں قنوت پڑھنا مستنون
ہے جسے قنوت نازلہ کہا جاتا ہے،

شوافع وغیرہ کا استدلال حضرت برادر بن عازب کی حدیث باب اسے ہے ”ان النبی صلی
اللہ علیہ وسلم کان یقنت فی صلوۃ الصبح والمغرب“ نیز ان کا استدلال انفسی کی روایت

سلف وہم رآی الشوافع یقننون فی الفجر بعد الركوع فی جمیع السنۃ رافعی، ایدیم، للامام بقرہ والمقدرون یؤمنون
علیہ حتی اذا دخل الی قولہ ”فانک نفسی ولا نفسی علیک“ خافت الامام واخذوا المقدرون بالنفسیم فی القراءة کذا فی التورکب
(رج ۱ ص ۱۷۷) ۲ مرتب تجار زائمنہ عن ذہبہ ومعانیہ،

۱۲ گویا صلوۃ صبح میں اس دین پر عمل کرتے ہیں اور صلوۃ مغرب میں اس دین پر عمل کو چھوڑ دیتے ہیں اور مغرب کے
حق میں اسے منسوخ مانتے ہیں یا پھر یہ حدیث ان کے نزدیک بھی قنوت نازلہ سے متعلق ہو گا عند الحنفیہ ۲ مرتب عفی عنہ

سے بھی ہے ”ما زال رسول الله صلى الله عليه وسلم يقنت في الفجر حتى فارقت الدنيا“ شوافع کی ایک دلیل بخاری شریف میں حضرت ابوہریرہؓ کی روایت ہے: ”لأننا أقر بكم صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم فكان أبوهريرة يقنت في الركعة الأخيرة من صلاة الصبح“ اور شوافع کے مسلک پر صریح ترین حدیث ابن ابی فدیک کی حدیث ہے جو عبد اللہ بن سعید المقبری عن ابیہ عن ابی ہریرہ کے طریق سے مروی ہے، ”قال كان النبي صلى الله عليه وسلم إذا رفع رأسه من الركوع من صلاة الصبح في الركعة الثانية رفع يديه في دعاء الحمد اللهم اهدني فيمن هديت اللهم“

۵۱ سنن ارقطی (ج ۲ ص ۲۶) کتاب الوتر باب سنة القنوت بیان موضع ۱۲ مرتب
 ۵۲ بخاری شریف میں کوئی روایت احقر کو اپنی ناقص تلاش سے مذکورہ الفاظ کے ساتھ مل سکی، البتہ بخاری شریف (ج ۱ ص ۱۰۹ و ۱۱۰ باب بلا ترجمہ) ہی میں حضرت ابوہریرہؓ کی ایک روایت ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے ”لاقر بن صلاة النبي صلى الله عليه وسلم (امی لا تینکم بای شبہ صلاة النبي صلى الله عليه وسلم وبالقرب من صلوته، مرتب) فكان أبوهريرة يقنت في الركعة الأخيرة من صلاة الظهر وصلاة العشاء وصلاة الصبح بعد ما يقول سمع الله من حمده فيدعو للمؤمنين الكفار“ اور علامہ ظفر اسعد عثمانی نے اعلا السنن (ج ۶ ص ۶۲ و ۶۳) باب اخفاء القنوت فی الوتر و ذکر الفاظہ وان القنوت فی الفجر لم یکن الا للنازلة میں اس کا یہ جواب دیا ہے کہ ”فیہ حکایۃ لصلوة النبي صلى الله عليه وسلم التي كانت عن النزول بدليل قوله ”وليعبر الكفار والقنوت بطعن الكفار لم یکن اتباعا لما فی حدیث المتن قال أبوهريرة وأصح رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات يوم فلم يدع لهم فذكرت له ذلك فقال ارا ترا هم قد ذموا اهد وقد تقدم فی كلام المجازمی ان القنوت باللعن علی الكفار لا يقول الشافعی بدوامه ایضا فلزم حل حدیث ابی سلمة عن ابی ہریرہ علی حکایۃ الصلوة عند النزول فحسب“ سنن کبریٰ بیہقی (ج ۲ ص ۲۰۶) باب الدلیل علی انه یقنت بعد الركوع میں حضرت ابوہریرہؓ کی ایک روایت تفریباً انہی الفاظ کے ساتھ مروی ہے جن الفاظ کے ساتھ استاد محترم کی تقریر میں مذکور ہے ”یعنی ”والله لانا اقر بكم صلاة الخ“ لیکن اس کے آخر میں ”فیدعو للمؤمنين و یلعن الكافرين“ کے الفاظ اس کو بھی قنوت نازلہ سے متعلق قرار دے رہے ہیں واللہ اعلم ۱۲ رشید شہر تاجدار اللہ عنہ و معانیہ
 ۵۳ فتح القدیر (ج ۱ ص ۳۰۶) طبع المكتبة الكبرى الاميرية بمصر) باب صلاة الوتر ۱۲ مرتب عفی عنہ

حنفیہ و حنابلہ کا ایک استدلال حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت سے ہے، "لم یقنت
النبی صلی اللہ علیہ وسلم الا شہراً" یقنت قبلہ والبعثۃ فوافع نے اس حدیث کو
ابو حمزہ قصاب کی وجہ سے ضعیف قرار دیا ہے، اور ان کے بارے میں کہلے کہ وہ کثیر الوہم تھے،
حنفیہ نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ یہ حدیث خود امام ابو حنیفہؒ نے حماد عن ابراہیم
عن علقمہ عن عبد اللہ بن مسعودؓ کی سند سے روایت کی ہے، اور یہ سند بے غبار ہے،
پھر حضرت ابن مسعودؓ کی روایت کی تائید حضرت انسؓ کی روایت سے بھی ہوتی ہے، فرماتے ہیں،
"انما قنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی صلوۃ الصبح شہراً یدعو علی رعل ذکوان"
اور خطیب نے اس حدیث کو قیس بن ربیع عن ماسم کے طریق سے اس طرح روایت کی ہے، "قلنا
لانس ان قومنا یزعمون ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لم یزل یقنت فی الفجر قال
کذبوا انما قنت شہراً واحداً یدعو علی حتی من احياء المشرکین،

یز حضرت انسؓ ہی کی ایک دوسری روایت سے بھی حضرت ابن مسعودؓ کی روایت کی

۱۰ شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۱۲۰) باب القنوت فی صلوۃ الفجر وغیرہ، حدیث ابن سلیم قال ثنا ابو غسان قال
ثنا شریک عن ابی حمزہ "عن ابراہیم عن علقمہ عن عبد اللہ ۱۲ مرتبہ عنہ

۱۱ امام ابو حنیفہؒ کی روایت ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے، "عن عبد بن مسعود ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لم یقنت
فی الفجر قط الا شہراً واحداً لم یزل قبل ذلک لا بعدہ وانما قنت فی ذلک شہراً یدعو علی ناس من المشرکین، انظر فتح القدیر (ج ۲)
واعلاسن (ج ۶ ص ۶۶) باب اخفاء القنوت فی الوتر و ذکر الفاظہ وان القنوت فی الفجر لم یکن الا للنازلة ۱۲ مرتب
۱۳ کذا قال الشیخ ابن الہمام فی الفتح (ج ۱ ص ۳۰۸) ۱۲ مرتبہ عنہ

۱۴ مصنف ابن شیبہ (ج ۲ ص ۲۱۰) من کان لا یقنت فی الفجر ۱۲ مرتبہ

۱۵ علامہ ظفر احمد عثمانیؒ اعلاسن (ج ۶ ص ۵۸) میں باب اخفاء القنوت فی الوتر و ذکر الفاظہ الخ کے تحت
اس روایت کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں، "وقیس ان کان ضعیفاً لکنہ لم یتیم بکذب اہ کذا فی تلخیص الجیر و قال
ابن قیم فی زاد المعاد وقیس ان کان یحیی ضعیفاً فقد وثقہ غیرہ اہ قلت ہو حسن الحدیث ۱۲ مرتبہ عنہ

۱۶ رواہ الخطیب البغدادی فی کتابہ فی القنوت، کذا فی نصب الرایۃ (ج ۲ ص ۱۳۰) باب صلوۃ الوتر، نیز اسی مقام پر
علامہ زلعیؒ نے صحیح ابن حبان کے حوالہ سے حضرت ابو ہریرہؓ کی ایک حدیث ذکر کی ہے جو حضرت انسؓ کی مذکور حدیث کا
مفہوم بیان کرتی ہے، "عن ابراہیم بن سعد عن الزہری عن سعید ابی سلمہ عن ابی ہریرۃ قال کان رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم لا یقنت فی صلوۃ الصبح الا ان یدعو لقوم او علی قوم، صاحب تنقیح نے اس کو صحیح قرار دیا ہے، نیز

”تا بدہوتی ہے، ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان لا یقنت الا اذا دخی لقوم اودعی علی قوم“ صاحب تنقیح التحقیق نے اس کی سند کو صحیح قرار دیا ہے، (کما شرح الزیلعی فی کتابہ (ج ۲ ص ۱۳۰، ۱۳۱ مرتب)

حنفیہ کی ایک اور دلیل اگلے باب میں حضرت ابو مالک شجعی کی روایت ہے، وہ فرماتے ہیں: ”قلت لا بی یا ابت انک قد صلیت خلف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وابی بکر وعمر وعثمان وعلی بن ابی طالب ہمنا بالکوفة نحو امن تحمس سنین اکانوا یقنتون! قال ای بنی ”محدث“

رہے شوافع وغیرہ کے ادلہ تو جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے وہ قنوت نازلہ پر محمول ہے اور لفظ ”کان“ استمرارِ درامی پر دلالت نہیں کرتا، جیسا کہ علامہ نوویؒ نے شرح مسلم میں متعدد مقامات پر اس کی تصریح کی ہے، اور حضرت انسؓ کی حدیث ”ما زال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقنت فی الفجر الخ“ اور وہ تمام روایات جن میں معمولاً آپؐ کی طرف قنوت فجر منسوب ہے سوان میں قنوت سے مراد طولِ قیام ہے نہ کہ قنوت معروف، اور بخاری میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ”انا اقریکم صلوة برسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فکانت ابو ہریرۃ یقنت الخ“ یہ روایت موقوف ہے ”فلا حجة فیہ“ باقی رہی ابن ابی ذک

(بقیہ حاشیہ گذشتہ) حافظ ابن حجرؒ نے بھی اس کی تسبیح کی ہے، چنانچہ حاشیہ نصب الرایۃ ”بغیۃ الألسن فی تفریح الریاض“ میں ہے: ”حدیث ابن جابر، قال الحافظ فی البایۃ (ص ۱۱۷) بعد ما ذکر الحدیث، وعند ابن خزمیۃ عن انسؓ مثله واسناد کل منہما صحیح ام رشید اشرف نفعہما علیہما وعلیہما ینفعہما۔“

۱۷۹ باب فی ترک القنوت ص ۱۷۹، یہ روایت ترکِ قنوت فی الفجر سے متعلق ہے جسکی دلیل یہ ہے کہ یہی روایت سنن ابی داؤد میں بھی آئی ہے حسینؒ فکانوا یقنتون فی الفجر؟ فقال: ای بنی محدث کے الفاظ آتے ہیں تو دیکھئے (ص ۱۷۸) الہیوی الصلاة، باب ما جاز فی القنوت فی صلاة الفجر ۴ مرتب عا قاء الشرع سنن دار قطنی (ج ۲ ص ۳۹) باب صفة القنوت الخ ۱۲ مرتب

۱۸۰ دو ٹوک ان صلوة الصبح اطول الصلوات قیاماً، اور قنوت قیام کے معنی میں بھی آیا ہے، چنانچہ پیچھے باب ما جاز فی طول القیام فی الصلوة کے تحت حضرت جابرؓ کی حدیث گزر چکی ہے ”قال قیل للنسائی الشرعیہ ولم یأخذ الصلوة افضل؟ قال طول القنوت“ اس حدیث میں جہور کے نزدیک طولِ قنوت سے مراد طولِ قیام ہے، لہذا اب حضرت انسؓ کی روایت کا مطلب یہ ہو گا ”ما زال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یطول القیام فی الفجر حتی ھارق الدنیا“ مرتب معنی عذا۔ حضرت ابو ہریرہؓ کی مذکورہ روایت اور اس کے جواب سے متعلق کلام پیچھے حاشیہ میں گزر چکا ہے، ۱۸۱ مرتب

کی روایت سدرہ ضعیفہ ہے، لضعف عبد اللہ المقبری سمائتہ علیہ ابن الہمام فی الضعف
خلاصہ یہ کہ شوافع کے پیش کردہ دلائل یا تو سنداً ہیج نہیں، یا وہ قنوت نازلہ پر محمول ہے، یا پھر
ان میں قنوت سے مراد دعاء قنوت پڑھنا نہیں، بلکہ طولِ قیام مراد ہے، پھر بعض احناف نے شوافع کو
جواب دیتے ہوئے کہا ہے کہ قنوت فی الفجر منسوخ ہے، اور حضرت ابن مسعودؓ کی روایت اس کے لئے
ناسخ ہے، لیکن جواب محلِ نظر ہے، واللہ اعلم،

قنوت نازلہ | قنوت نازلہ ہمارے نزدیک صرف فجر کی نماز میں مستنون ہے، اور امام
شافعیؒ کے نزدیک پانچوں نمازوں میں، امام شافعیؒ کا استدلال حضرت

۱۵ (ج ۱ ص ۳۰۷) فقال: والجواب: أولاً ان حديث ابن أبي ذريك الذي هو ليس في مطلوبهم ضعيف فانه لا يحتج
بعبد الله هذا انتهى۔۔۔ نیز خود حافظ ابن حجرؒ تلخیص الجبر (ج ۱ ص ۲۲۹، تحت رقم الحديث ۱۷۱) میں
مستدرک حاکم کے حوالہ سے عبد اللہ بن سعید المقبریؒ کی مذکورہ روایت نقل کر کے لکھتے ہیں "قال المحاکم "صحیح"
ولیس کما قال فهو ضعيف لاجل عبد الله فلو كان ثقة لكان الحديث صحيحاً الخ ۱۲ رشید اشرف سیفی عفی عنہ
۱۶ وما اجابه بعض علما منا من ان قنوت الفجر منسوخ فغير معت به لان النبي صلى الله عليه وسلم اسما امر بترك
الدعاء عليهم لانه كان على خلاف قانون رحمة ولما كان المقدر على اكثرهم هو الاسلام في وقتهم فهناه الله تعالى عن ذلك
لا لترك القنوت في الفجر كيف لو كان الامر كذلك لم يجر القنوت عندنا في النازلة ايضا مع انه مذهبہ على
خلاف ذلك، ۱۳ كذا في الكوكب الدرري (ج ۱ ص ۱۷۷) مرتب عفا الله تعالى عنہ

۱۷ اعلم ان الكلام في قنوت النوازل في مواضع

الاول، ان محله صلوة الفجر خاصة ام الجبرية او الصلوات كلها،

الثاني، كونه بعد الركوع او قبله،

الثالث، كونه سرا او جهرا،

الرابع، هل يقتل المؤمنون او يؤمنون؟

الخامس، هل يؤمنون سرا او جهرا؟

السادس، هل ترفع الايدي قبله ام لا؟

السابع، هل يكبر له ام لا؟

الثامن، هل يضع اليدين حال قرأته ام يرسلهما؟

براء بن عازبؓ کی حدیث باب ۱۷ ہے: "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یقنت فی صلوٰۃ الصبح والمغرب"

حقیقہ یہ کہ بہت سے روایات صلوٰۃ فجر میں قنوت، نازلہ پڑھنے سے متعلق ہیں، لہذا سنیت الہی سے ثابت ہوگئی، البتہ حدیث باب ۱۷ یا اس جیسی (محدود دے چند) روایات سے جواز ثابت ہو سکتا ہے۔ اور اس کے ہم منکر نہیں، واللہ سبحانہ، واما انی اعلم،

التاسع، بل یرفع الیدین حال قراءۃ تکریمہما فی الدعاء خارج الصلوٰۃ؟
العاشر، بل القنوت عند النازلۃ مشروع عندنا أم لا؟

فان اردت الاطلاع عن کل من ہذہ الاسئلة والتوسع فی ہذہ المباحث فطالع "اعلاء السنن (ج ۶ ص ۲، الی ص ۸)، تمت فی بقیۃ احکام قنوت النازلۃ، تحت باب اخفاء القنوت فی الوتر و ذکر اتفاقہ وان یقنوت فی ہجر لم یکن الا للنازلۃ، ۱۲، رسالۃ نہج نجاد زائد عن زللہ ومعانیہ،

۱۵ نیز امام شافعیؒ کا ایک استدلال حضرت ابوہریرہؓ کی اس روایت سے بھی ہے جس میں ظہر، عشاء اور فجر کا ذکر ہے، "حدثنی ابو سلمۃ بن عبدالرحمن نا ابوہریرۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال لکان ابوہریرۃ یقنت فی الركعة الآخرة من صلوٰۃ الظهر وصلوٰۃ العشاء الآخرة وصلوٰۃ الصبح فیدعو للؤمنین وللعن الکافرین یسنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۰۳) باب القنوت فی الصلوات چونکہ حضرت براء بن عازبؓ کی حدیث باب المغرب کا بھی تذکرہ ہے اس طرح ان دونوں روایتوں کے مجموعہ سے فجر، ظہر، مغرب اور عشاء میں قنوت نازلہ کا اثبات ہو جاتا ہے، — نیز امام شافعیؒ کا ایک استدلال حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے بھی ہے جس میں پانچوں نمازوں کا تذکرہ ہے "عن ابن عباسؓ قال قنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم شہراً متتابعاً فی الظهر والعصر والمغرب والعشاء وصلوٰۃ الصبح و بکل صلوٰۃ اذا قال سبح اللہ من حمدہ من الركعة الآخرة یدعو علی اخیار من ہنیئ علی رغل و ذکوان و عیینہ و یذم من خلف، سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۰۴) باب القنوت فی الصلوات، مذکور دونوں روایات سے متعلق تفصیل اعلاء السنن (ج ۶ ص ۶، ۷، ۸)، میں تتمہ فی بقیۃ احکام قنوت النازلۃ کے عنوان کے تحت مطالعہ فرمائیں، ۱۲ رشید اشرف سیفی عفی عنہ

۱۵ البتہ بعض احناف اس کے قائل ہیں کہ قنوت نازلہ اولاً تمام نمازوں میں مشروع و سنن تھا، بعد میں فجر کے سوا تمام نمازوں میں اس کی مشروعیت منسوخ ہو گئی، اس کی تائید سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۳۹)، باب صفة القنوت و بیان موضعہ رقم الحدیث ۱۷۱ میں حضرت انسؓ کی روایت سے ہے، جو عبید اللہ بن جراحؓ سے مروی ہے، "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یقنوت فی کل نماز" ابن موسیٰ حدثننا ابو جعفر الرازی عن الربیع بن انس کے طریق سے مروی ہے، "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یقنوت فی کل نماز"

بَاب مَا جَاءَ فِي الرَّجُلِ يَعْطِسُ فِي الصَّلَاةِ

صليت خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم فعطست فقلت: "الحمد لله حمدًا كثيرًا طيبًا مباركًا فيه مباركًا عليه كما يحب ربنا ويرحمي"، فلما صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم انصرفت فقال: "من المتكلم في الصلوة؟" الخ وفي آخر الحديث "فقال النبي صلى الله عليه وسلم: والذي نفسي بيده لقد ابتدأها بضعة وثلاثون ملكًا يهدى بعد بها" اس پر امت کا اتفاق ہے کہ چپک پر اپنے دل میں "الحمد لله" کہنے سے نماز فاسد نہیں ہوتی اور نہ ہی اس میں کوئی گناہ ہے، اسی طرح اگر زبان سے الحمد لله کہے تب بھی مفتی یہ قول کے مطابق نماز فاسد نہیں ہوتی، لیکن یہ امر بھی متفق علیہ ہے کہ عاقل کے لئے نماز میں زبان سے الحمد لله کہنا پسندیدہ نہیں لیکن اس کے برخلاف روایت باب سے پسندیدگی معلوم ہوتی ہے۔ حضرت شاہ صاحب نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ کسی عمل کا استحباب محض کسی جزئی واقعہ سے ثابت نہیں ہو سکتا بالخصوص حکم تمام امت کا تعامل اس کے خلاف رہا ہو اور یہ بھی ممکن ہے کہ اس روایت کے کسی طریق میں (بقیہ ماشیہ مفعول گذشتہ) قنٹ شہر ایدہ عظیم ثم ترکہ واما فی الصبح فلم یزل یقنت حتی فارق الدنیا۔ لفظ النیابوری۔ ومعنی الحدیث عندنا ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لم یزل یقنت عند النازلۃ حتی فارق الدنیا کما یبدل علیہ لفظ "یدعو عظیم"۔

نیز علامہ طغرا احمد عثمانی قدس اللہ سرہ "اعلام السنن (ج ۶ ص ۷۴)" میں تحریر فرماتے ہیں: "ثم نظرنا فی افعال الصحابة فوجدناهم قننوا بعد وفاة صلی اللہ علیہ وسلم فی الغفر فخرج جانب شرعیۃ عند النازلۃ علی نسخہ مطلقا و لکن لم یشیت عنہم ذاک الا فی الغفر فحب فعلنا ان القنوت فیما سوا ما من الصلوات منسوخۃ مطلقا والا لقننوا فیما سوا الا فیما یرتب عنہ الخ" عبد الرزاق عن الثوری عن منصور عن ابراہیم قال: انرا عطست وانت تصلي فاحمد في نفسك ۱۲ مصنف عبد الرزاق (ج ۲ ص ۳۱۱ رقم ۳۵۷۵) باب العطاس فی الصلوة ۱۲ مرتب عنی عنہ

۱۵ قال الشيخ البنوری رحمہ اللہ فی معارف السنن (ج ۳ ص ۲۶) ولم أقف علی ہذا الطریق اللهم الا ما ورد فی حدیث ابی ایوب عند الطبرانی، وفيه: "فكنا الرجل ورأى انه قد بعث من رسول الله صلى الله عليه وسلم على شيء كرسبه، فقال: من هو؟ فانه لم يقل لا صوابا۔ فقال الرجل: انا يا رسول الله! قلتهما ارجو بهما الخير اهـ" ذكره في العتق، (۲ - ۲۳۸) ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ۔

جوہیں معلوم نہیں کوئی کلمہ ناپسندیدگی پر دلالت کرتا ہو ورنہ یہ بات بہت بعید ہے کہ پوری امت کا کوئی فرد بھی اسے پسندیدہ قرار نہ دے ، رہا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا اس پر پسندیدگی کا اظہار سو وہ درحقیقت اس کلمہ کی فضیلت کا بیان ہے نہ کہ اس عمل کی فضیلت کا ، لہذا یہ حدیث زیادہ سے زیادہ جواز پر محمول ہے ۔

رہی تسمیت عاظمیٰ یعنی کسی چھینکنے والے کو رحمت کی دعا دینا تو یہ بالاتفاق مفید صلوٰۃ ہے کیونکہ یہ کلام ناس میں داخل ہے ۔ واللہ اعلم ۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الرَّجُلِ يُحْدِثُ بَعْدَ الشَّهَادَةِ

اذا احدث يعني الرجل وقد جلس في آخر صلوٰۃ قبل ان يسلم فقد جازت صلوٰۃ ، یہ حدیث سلام کے رکن صلوٰۃ نہ ہونے میں حنفی کی مستدل ہے ، لیکن یہاں یہ بات بھی ذہن میں رہنی چاہئے کہ حنفیہ کے نزدیک بھی سلام چونکہ واجب ہے اس لئے صورت مذکورہ فی الحدیث میں نماز واجب الامارہ ہے گی البتہ اگر بغیر عمد کے حدث طاری ہوا ہو تو وضو کر کے بنا کر تے ہوئے سلام پھیر دینا کافی ہوگا اعادہ صلوٰۃ کی حاجت نہ ہوگی ۔

حدیث باب کو امام ترمذیؒ نے عبد الرحمن بن زیاد انصاریؒ کی وجہ سے ضعیف قرار دیا ہے لیکن درحقیقت وہ ایک مختلف فیہ راوی ہیں جہاں بعض حضرات نے ان کی تضعیف کی ہے وہیں بعض نے

لے وکن لو قال لنفسه: یرحمک اللہ یا نفسی ، لا تضلانی لم یکن خطا بالغیرہ فلم یعتبر من کلام اناس کمافی البحر ، انظر معارف السنن (ج ۲ ص ۲۵) ۱۲ مرتب غنی عنہ

۲۰ ذہب بعض الی ظاہر حدیث الباب فقال ، تمت صلوٰۃ بذالمعصی من غیر کراہۃ و ذہب ابی حنیفہ ان من سبقتہ المحدث بعد الشہادۃ یجب علیہ ان یوضأ ویبکی ثم یسلم من احدث عمدا فوجب علیہ ان یعيد الصلوٰۃ . کذا فی معارف السنن (ج ۲ ص ۳۲) ۱۲ مرتب غنی عنہ

۳۰ واضح ہے کہ شافعیہ وغیرہ کے نزدیک سلام فرض ہے ، ان کا استدلال ” وتخلیہا التسلیم “ (ترمذی ج ۱ ص ۵۵) باب ماجاء فی تحسیر الصلوٰۃ وتخلیہا ۱ سے ہے اور اس سے متعلقہ بحث

” رد المحتار ترمذی ج ۱ ص ۳۹۵ میں گزرتی ہے ، فلیراجع ۱۲ مرتب غنی عنہ

۴۰ یعنی بن سعید القطان و احمد بن حنبل ۱۲ مرتب غنی عنہ

ان کی توثیق بھی کی ہے لہذا یہ حدیث کم از کم ”حسن“ ضرور ہے اور حنفیہ کا سلام کے رکن نہ ہونے پر اس سے استدلال کرنا درست ہے واللہ اعلم۔

بَابُ مَا جَاءَ إِذَا كَانَ الْمَطَرُ فَالصَّلَاةُ فِي الرَّحَالِ

کنامع النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی سفر فاصابنا مطر فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم من شاء فلیصل فی رحلہ ، اس حدیث سے معلوم ہوا کہ بارش ترک جماعت کے اعذار میں سے ہے ، البتہ کتنی بارش عذر بن سکتی ہے ؟ اس کی کوئی تفصیل حدیث میں بیان نہیں کی گئی۔ چنانچہ فقہا کرامؒ نے فرمایا ہے کہ اس میں مبتلیٰ پر کی رائے کا اعتبار ہے ، جب بارش اتنی ہو جائے کہ مسجد تک جانا معتذریا سخت دشوار ہو جائے تو گھر میں نماز پڑھ لینا جائز ہے۔ اگرچہ موطا امام محمدؒ میں اس حدیث کے تحت لکھا ہے کہ افضل پھر بھی جماعت ہے۔

اس موضوع پر ایک جملہ حدیث کے طور پر مشہور ہے : اِذَا بَتَلْتَ النِّعَالَ فَالصَّلَاةُ فِي الرَّحَالِ۔ لیکن حافظ ابن حجرؒ تنقیض میں فرماتے ہیں کہ یہ حدیث مجھے کتب حدیث میں کہیں نہیں ملی ، البتہ علامہ ابن اثیرؒ نے النہایہ میں (لفظ ”نعل“ اور ”رحل“ کے ذیل میں) اسے بطور حدیث ذکر کیا ہے۔

۱۱۔ کبھی بن معین و احمد بن صالح و یعقوب بن سفیان وغیرہم ، بلکہ تہذیب میں خود امام ترمذی سے منقول ہے ۔ و رأیت محمد بن اسماعیل یقوی امرہ ویقول ہو مقارب الحدیث (معارف السنن ج ۲ ص ۳۲) ۱۲ مرتب عنی عنہ

۱۳۔ پھر خاص طور سے جبکہ اس حدیث کو تعدد طرق کی بنا پر بھی قوت حاصل ہو رہی ہے۔ ان طرق متعدد کی تفصیل کے لئے دیکھئے شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۱۳۳) باب السلام فی الصلوۃ بل ہو من فروضہا ومن مستنبہا ۱۴ مرتب عنہ عنہ واللہ اعلم۔

۱۵۔ علامہ بیہقیؒ معارف السنن (ج ۲ ص ۳۶) میں اس حدیث کے بارے میں لکھتے ہیں ”غریب بہذا اللفظ ما انف علی فی الصحاح ولا فی زوائد البیہقی ولا فی کثر العمال ولا فی مسند احمد غیر ان ابن الاثیر فی النہایہ (ج ۲ ص ۷۷) یقول فی مادۃ ”رحل“ و فیہ ”اذا بتل النعال فصلوا فی الرحال“ و مثله فی مادۃ ”نعل“ (ج ۲ ص ۱۶) و کذا ذکرہ فی اللسان (ج ۱ ص ۱۹۲) فی مادۃ ”نعل“ ۱۶ مرتب عنی عنہ۔ ۱۷ (ج ۲ ص ۳۱ رقم ۵۶۵) کتاب صلوۃ الجماعۃ ۱۸ مرتب

البہ ابن ماجہ (ص ۶۶ و ۶۷) باب الجماعة فی التلیة المطيرة میں ایک حدیث حضرت ابوالملیح سے مروی ہے: ”لقد رأیتنا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یوم الحدیبة واصابتنا سماء لم تبزل اسافل نعالنا، فنادی منادی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: صلوا فی رجالکم“ ہو سکتا ہے کہ یہ حدیث اس مشہور جملے کا منشاء ہو۔ اور اس حدیث سے اگرچہ بہت معمولی بارش میں بھی صلاۃ فی الرجال کا جواز معلوم ہوتا ہے، لیکن یہاں احتمال ہو کہ بارش کے تیز ہونے کے آثار ہوں، اور نماز کے وقت میں دیر ہو، اس لئے آپ نے پہلے سے یہ اعلان کر دیا ہو، کیونکہ تیز بارش میں اعلان کرنا بھی مشکل ہوتا۔ واللہ سبحانہ اعلم۔

باب ماجاء فی الصلوة علی الدابة فی الطین المطر

اس پر فقہاء کا اجماع ہے کہ نفلی نماز دابہ پر علی الاطلاق جائز ہے، خواہ اترنا ممکن ہو یا نہ ہو، نیز اس پر بھی ائمہ اربعہ متفق ہیں کہ جب اترنا کسی عذر کی وجہ سے متعذر ہو تو فرض نماز بھی دابہ پر انفراداً جائز ہے۔ عذر مثلاً یہ ہو سکتا ہے کہ اترنے میں جان مال یا آبرو کا خوف ہو، یا بارش کی وجہ سے کچھ اتنا ہو کہ چہرہ لت پت ہو جانے کا اندیشہ ہو، اور کوئی جائے نماز وغیرہ بچانے سے اس کے ضائع ہونے کا اندیشہ ہو، لیکن محض معمولی بھیگ جانے کا خوف عذر نہیں۔

البہ عذر کی صورت میں امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کا مذہب یہ ہو کہ دابہ پر نماز انفراداً پڑھی جائے گی، باجماعت پڑھنا جائز نہیں، الا یہ کہ امام اور مقتدی دونوں ایک ہی جانور پر سوار ہوں۔ شیخین صلوۃ الخوف سے متعلق قرآن کریم کی آیت **فَإِنْ خِفْتُمْ فِجَالًا أَوْ رُكْبَانًا** سے استدلال کرتے ہیں۔ کیونکہ ایک دوسری آیت **وَإِذَا كُنْتُمْ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلَاةَ** (حالت خوف میں) جماعت سے متعلق ہے، لہذا یہ آیت یعنی **فِجَالًا أَوْ رُكْبَانًا** انفراد کی حالت سے متعلق ہوگی۔ نیز عقلاً بھی اتحاد مکان کے بغیر اقتدار

۱۔ سورۃ بقرہ آیت ۲۳۹ - ۱۲ مرتب

۲۔ سورۃ نساء آیت ۱۰۲ - ۱۳ مرتب

۳۔ اور ترجمہ و مطلب یہ ہوگا، ”پس اگر دروتم پس پیادہ یا سوار، یعنی اگر تمہیں باقاعدہ (باقی صفحہ آئندہ)

درست نہیں ہو سکتی ہے۔

لیکن ائمہ ثلاثہ اور امام محمدؒ کے نزدیک وجاہت پر جماعت سے بھی نماز پڑھی جاسکتی ہے۔ ان حضرات کا استدلال حدیث باب سے ہے جس کے الفاظ یہ ہیں کہ: **انهم كانوا مع النبي صلى الله عليه وسلم في سفر فانتهوا الى مضيق فحضرت الصلوة فمطر والسماء من فوقهم والبلية من اسفل منهم فادرك رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو على راحلته فتقدم على راحلته فعلى بهم يومئذ اياماء اس میں صلی بہم نماز باجماعت پر دلالت کر رہا ہے شیخین کی طرف سے اس حدیث کا جواب یہ ہے کہ اول تو اس حدیث کی سند میں درواری شکم فیہ میں، ایک عمر بن الریح جن کو بعض محدثین ضعیف کہا ہے، دوسرے خزیم بن عثمان جو مستور الحال ہیں کافی التقرب، ابان بن ابان نے اکیس توثیق کی ہے اس کا اعتبار اس لئے نہیں کہ ابن حبان کے نزدیک مجہول راوی بھی ثقہ ہوتے ہیں لکنا مر فی المقدمہ۔ لہذا اگرچہ علامہ نوویؒ نے اس حدیث کو حسن قرار دیا ہے، لیکن یہ اس درجے کی نہیں ہے کہ اس کی بناء پر آیت قرآنی یا اصول کلیہ کو ترک کیا جائے۔**

دوسرے اس حدیث کی ایک صحیح توجیہ بھی ممکن ہے، اور وہ یہ کہ آپؐ کا آگے بڑھنا بطور امامت نہیں تھا، بلکہ صحابہ کرامؓ نے ادب کے لحاظ سے آپؐ کو انفرادی نماز پڑھنے میں بھی آگے لگایا، اور صلی بنا کا مطلب امامت کرنا نہیں، بلکہ ساتھ نماز پڑھنا ہے۔ جہاں تک بغیر امامت کے آگے بڑھنے کا تعلق ہے، اس کی ایک نظیر فتح القدیر میں یہ مسئلہ ہے کہ سجدہ تلاوت میں مسنون یہ ہے کہ تلاوت کرنے والا آگے کھڑا ہو اور سامعین پیچھے، حالانکہ یہاں اقتدار کا کوئی سوال نہیں۔ اور صلی پنا کی جو تاویل کی گئی ہے کہ اس سے صلی معنا مراد ہے، اس کی کچھ نظائر حضرت شاہ صاحبؒ

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) جماعت کے ساتھ نماز پڑھنے میں کسی شخص وغیرہ کا اندیشہ ہو تو کھڑے کھڑے یا سواری پر چڑھے چڑھے جس طرح ہو سکے نماز پڑھ لیا کرو، لہذا ”رجالاً اور کباناً“ کا حکم اس حالت میں ہوگا جو حالت، حالت جماعت کے علاوہ ہوگی واللہ اعلم ۱۲ مرتب تاجدار اللہ عن زللہ ومعائبہ۔

۱۳ علاوہ ازیں دوسری نصوص سے بھی امامت و اقتدار میں اتحاد مکان کی شرطیت پر دلالت ہوتی ہے، اور اگر امام و مقتدی علیحدہ علیحدہ سواریوں پر ہوں تو اتحاد مکان باقی نہیں رہتا۔ ۱۲ مرتب غنی عنہ

۱۴ (ج ۱ ص ۳۹۲) باب سجود التلاوة قبیل باب صلاة المسافر ۱۲ مرتب غنی عنہ

نے پیش کی ہیں۔ مثلاً صحیح مسلم میں تبوک سے واپسی پر حضرت عبدالرحمن بن عوفؓ کی امامت کا واقعہ مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو طہارت میں دیر ہو گئی تو حضرت عبدالرحمن بن عوفؓ نے امامت کرائی، آپ اور حضرت مغیرہ بن شعبہؓ تشریف لائے تو ایک رکعت ہو چکی تھی۔ اس واقعے میں یہ مسلم ہو کہ آپ نے امامت نہیں کرائی، بلکہ حضرت عبدالرحمنؓ ہی امامت فرماتے رہے، اور آپ نے بطور مسبق نماز پڑھی، لیکن صحیح مسلم کے ایک طریق میں حضرت مغیرہ بن شعبہؓ فرماتے ہیں: ”شعۃ صلی بنا“ یہاں اس جملے کے سوائے صلی معنا کے کوئی اور معنی نہیں ہو سکتے۔ یہی توجیہ حدیث باب کی بھی ہو سکتی ہو۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْإِجْتِهَادِ فِي الصَّلَاةِ

صَلَّى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَتَّى انْتَفَخَتْ قَدَمَاهُ فَقِيلَ لَهُ أَتُكَلِّفُ هَذَا وَقَدْ غَضِرَ لَكَ مَا تَقْدَمُ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأْخُرُ؟ قَالَ أَفَلَا أَكُونُ عَبْدًا شَكُورًا؟

تنبیہ :- حدیث مذکور فی الباب اور اس سے متعلقہ مسئلہ کی شرح استاذ محترم دام اقبالہم کی تقاریر و امالی میں موجود نہ تھی مسئلہ کی اہمیت کے پیش نظر متعلقہ تشریح معارف القرآن و معارف السنن کی مدد سے تحریر کی جاتی ہے، واللہ الموفق والمعين ۛ مرتب عفا اللہ عنہ۔
قولہ: ”وَقَدْ غَضِرَ لَكَ مَا تَقْدَمُ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأْخُرُ“ یہاں ذنب سے کیا مراد ہے؟ اس میں راجح یہ ہے کہ اس سے خلافتِ اولیٰ مراد ہے (کما ذکر فی العدة ج ۲ ص ۶۰۱) عن بعض العلماء

۱۔ انظر المعیج لمسلم (ج ۱ ص ۱۳۳) کتاب الطہارة، باب المسح علی الخفین ۛ ۱۲ مرتب

۲۔ چنانچہ حضرت مغیرہ بن شعبہؓ ایک روایت میں فرماتے ہیں: ”ثم ركب وركبت فانتهينا الى القوم وقد قاموا في الصلاة يصلي بهم عبدالرحمن بن عوف وقد ركع بهم ركعة فلما احس بالنبي صلى الله عليه وسلم ذهب يتأخر فأومأ اليه فجلس بهم فلما سلم قام النبي صلى الله عليه وسلم وقت فركعتا الركعة التي سبقتنا“ مسلم (ج ۱ ص ۱۳۳) باب المسح علی الخفین ۛ ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ
۳۔ حدثنا اسحاق بن ابراهيم وعلي بن خشرم جميعاً عن عيسى بن يونس قال اسحاق اخبرنا عيسى بن يونس قال حدثنا الاعمش عن مسلم عن مسروق عن المغيرة بن شعبه قال خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم الخ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۳۳) باب المسح علی الخفین ۛ ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

۴۔ وفيه اقوال أخر تجد في شفاء القاضي عياض في الباب الاول من القسم الثالث في فصل خاص كذا في معارف السنن (ج ۲ ص ۵۰) ۛ ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

چنانچہ حضرت جنید بغدادیؒ کا مقولہ مشہور ہے " حسنات الابصار سیئات المقربين "

یہاں عصمت انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کا مسئلہ زیر
مسألة عصمة الانبياء عليهم الصلوة والسلام بحث آتا ہے ، اس بارے میں تحقیق یہ ہے کہ انبیاء

علیہم الصلوٰۃ والسلام تمام گناہوں سے خواہ وہ چھوٹے ہوں یا بڑے ، عمدہ ہوں یا سہواً معصوم و محفوظ ہوتے ہیں چنانچہ ائمہ اربعہ اور جمہور امت کا اس پر اتفاق ہے ۔ اور بعض لوگوں کا یہ کہنا کہ صغیرہ گناہ انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام سے بھی سرزد ہو سکتے ہیں جمہور امت کے نزدیک صحیح نہیں ۔

وجہ یہ ہے کہ انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کو لوگوں کا مقتدا بنا کر بھیجا جاتا ہے اگر ان سے بھی کوئی کام اللہ تعالیٰ کی مرضی کے خلاف خواہ گناہ کبیرہ ہو یا صغیرہ صادر ہو سکے تو انبیاءؑ کے اقوال افعال سے امن اٹھ جائے گا اور وہ قابل اعتماد نہ رہ سکیں گے اور جب انبیاءؑ ہی پر اعتماد اور اطمینان نہ رہے تو دین کا کہاں ٹھکانا ہے ؟

لیکن یہاں سوال پیدا ہوتا ہے کہ قرآن کریم کی تو بہت سی آیات میں متعدد انبیاءؑ سے متعلق ایسے واقعات مذکور ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ ان سے گناہ سرزد ہوا ، پھر بعض اوقات اللہ تعالیٰ کی طرف سے ان پر عتاب بھی ہوا اور بعض اوقات بغیر عتاب ہی کے درگزر کر دیا گیا ۔ مثلاً حضرت آدم علیہ السلام ، حضرت نوح علیہ السلام ، حضرت موسیٰ علیہ السلام اور حضرت یونس علیہ السلام وغیرہم اگر انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام چھوٹے بڑے ہر قسم کے گناہوں سے معصوم و محفوظ ہوتے ہیں تو اس قسم کے واقعات کا کیا مطلب ہے ؟

اس کا جواب یہ ہے کہ ایسے واقعات کا حاصل باتفاق امت یہ ہے کہ کسی غلط فہمی یا خطا و نسیان کی وجہ سے کبھی کبھار ایسی لغزشوں کا صدور اگرچہ ان برگزیدہ ہستیوں سے بھی ہو جاتا ہے ، لیکن کوئی پیغمبر جان بوجھ کر کبھی اللہ تعالیٰ کے کسی حکم کے خلاف عمل نہیں کرتا ۔ غلطی اجتہادی ہوتی ہے یا خطا و نسیان کے سبب قابل معافی ہوتی ہے جس کو اصطلاح شرع میں گناہ نہیں کہا جاسکتا اور یہ ہو نسیان کی غلطی ان سے ایسے کاموں میں نہیں ہو سکتی جن کا تعلق تبلیغ و تعلیم اور تشریع سے ہو البتہ ان سے ذاتی افعال اور اعمال میں ایسا ہو نسیان ہو سکتا ہے ۔

پھر چونکہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کا مقام نہایت بلند ہے اور بڑوں

لہ فذہبت الاشعرية الى تمویز صدور الصفا من الانبياء ہوا بعد النبوة ایضاً ونقل التقي السبكي عن الماتریدي عدم

تجدید النبوة کذا فی معارف السنن (ج ۲ ص ۵۰) ۱۲ مرتبہ فی عنہ

سے چھوٹی سی غلطی بھی ہو جائے تو بہت بڑی غلطی سمجھی جاتی ہے اس لئے قرآن کریم میں ایسے واقعات کو معصیت اور گناہ سے تعبیر کیا گیا ہے اور اس پر عتاب بھی کیا گیا ہے اگرچہ حقیقت کے اعتبار سے وہ گناہ ہی نہیں۔

فائدہ :- یہاں یہ بات ذہن میں رہے کہ اگرچہ تمام انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام مغفور و معصوم ہیں لیکن اگلی پچھلی تمام لغزشوں سے معافی و مغفرت کی خوشخبری دنیا میں صرف نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ہی کو سنائی گئی۔ آپ کے سوا کسی اور نبی کو دنیا میں یہ بشارت نہیں دی گئی۔ اور اس اخبار میں حکمت یہ مقصود ہے کہ آپ قیامت کے دن شفاعت کبریٰ کے لئے (جو آپ کے ساتھ مخصوص ہوگا) آگے بڑھ سکیں، چنانچہ علامہ خفاجیؒ ”نسیم الریاض“ (ج ۲ ص ۱۷۰) میں لکھتے ہیں: ”قال ابن عبد السلام رحمہ اللہ تعالیٰ لم یخبر اللہ احداً من الانبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام بالمغفرة ولذا قالوا فی الموقف: نفسی نفسی اذہبوا الی محمد فقد غفر اللہ ما تقدم من ذنبہ وما تأخر“ (کذا فی معارف السنن ج ۲ ص ۵۱)

قولہ: ”افلا اکون عبدًا شکورًا“ علامہ زنجیری کے نزدیک یہاں ہمزہ استفہام (جو صدارت کلام کو چاہتا ہے) کے بعد اور فار (جو وسط کلام کا تقاضا کرتی ہے) سے پہلے جملہ محذوف نکلے گا اور تقدیر اس طرح ہوگی ”اأترب صلوٰتی فلا اکون عبدًا شکورًا“ جبکہ بعض حضرات کے نزدیک تقدیری عبارت اس طرح ہوگی ”افلا اکون عبدًا شکورًا بالکثار العبادۃ“ اس صورت میں ہمزہ استفہام انکاری نفی پر داخل ہوگا اور ثبوت کا فائدہ دے گا۔ اور مطلب یہ ہوگا کہ میں اکثر عبادت سے عبد شکور بننا پسند کرتا ہوں، واللہ اعلم

هذا البحث كله ماخوذ من معارف القرآن للمفتی الاعظم (ج ۱ ص ۱۹۵ و ۱۹۶)

ومعارف السنن (ج ۲ ص ۲۹ الی ص ۵۱) بتغیر و زیادة من المتبیین عفا اللہ عنہ

بَابُ مَاجَاءِ اَنْ اَقُلَ مَا يَحْتَابُهُ الْعَبْدُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ الصَّلَاةُ

ان اقل ما يحاسب به العبد الہ اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ قیامت میں سب سے پہلے سوال نماز کا ہوگا، لیکن بخاری کتاب الرقاق میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے مروی ہے:

”اول ما يقضى بين الناس بالدماء“ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ سب سے پہلے حساب خون کا ہوگا۔ اس ظاہری تعارض کو رفع کرنے کے لئے بعض حضرات نے فرمایا کہ حساب سب سے پہلے نماز کا ہوگا، اور فیصلہ سب سے پہلے قتل کا۔ لیکن زیادہ صحیح بات یہ ہے کہ حقوق اللہ میں سب سے پہلے حساب نماز کا ہوگا، اور حقوق العباد میں سب سے پہلے قتل کا۔ چنانچہ نسائی میں یہ دونوں روایا یکجا ہیں، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ روایت فرماتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اول ما يحاسب به العبد الصلاة، واول ما يقضى بين الناس في الدماء۔

فان انتقص من فريضة شيئاً قال الرب تبارك وتعالى انظر واهل لعبدى من تطوع فيكمل بها ما انتقص من الفريضة، اس سے استدلال کر کے بعض علماء نے فرمایا ہے کہ آخرت میں فرائض کی تلافی نوافل سے ہو سکتی ہے، قاضی ابوبکر ابن العربیؒ کا یہی قول ہے۔ لیکن دوسرے علماء مثلاً امام بیہقیؒ کا کہنا یہ ہے کہ فرائض میں اگر کتنا نقص رہ گیا ہو، یعنی فرائض چھوٹ گئے ہوں تو ان کی تلافی ہزاروں نفلیں بھی نہیں کر سکتیں، ہاں اگر کفایاً نقص رہ گیا ہو تو نوافل سے اس کی تلافی ہو سکتی ہے، اور حدیث باب میں کیف ہی کا نقص مراد ہو اس کی تائید مجمع الزوائد باب فرض الصلوٰۃ کی ایک حدیث سے ہوتی ہے جو بحوالہ مطبرائی کبیر حضرت عبداللہ بن قرظؓ سے مرفوعاً مروی ہے: من صلى صلاة لم يتهازید علیہا من سبحة ٢٥ علامة شہیدیؒ نے اس کے رجال کو ثقات کہا ہے۔

اور حافظ ابن عبد البرؒ نے دونوں اقوال میں اس طرح تطبیق دی ہے کہ اگر فرائض سہواً چھوٹ گئے ہوں تو نوافل سے تلافی ہو سکتی ہے، لیکن عمدراً چھوٹے ہوں تو تلافی نہیں ہو سکتی۔ احقر عرض کرتا ہے کہ یہ ساری گفتگو اصل ضابطے کے بارے میں ہے، اللہ تعالیٰ کی رحمت

۱۔ (ج ۲ ص ۱۶۲) کتاب المحاربة، (باب) تعظیم الدّم، عن طريق سريح بن عبد الواسطی النخعی قال حدثنا اسحق بن يوسف الازرق عن شريك عن عاصم عن ابی وائل عن عبد اللہ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال اول ما يحاسب الخ ۱۲ قد تعبت في تقشیر هذا الحديث وفرت الآن فالحمد لله، رشيد اشرف عفی عنہ

۲۔ (ج ۱ ص ۲۹۱) ۱۲ مرتب عفی عنہ

۳۔ مجمع الزوائد (ج ۱ ص ۲۸۸ تا ۲۹۱) میں اس مضمون کی دوسری احادیث بھی مروی ہیں ۱۲ مرتب

کسی ضابطے کی پابند نہیں ہے، وہ نوافل کے ذریعے فرائض کے کم اور کیف دونوں کی تلافی کر دے تو کیا بعید ہے؟ لیکن دنیا میں عمل ضابطے ہی کو مد نظر رکھ کر کرنا ضروری ہے۔

بَاب مَا جَاءَ فِي تَخْفِيفِ كَعْتِ الْفَجْرِ الْقِرَاءَةِ فِيهِمَا

حدیث باب سے فجر کی سنتوں میں تخفیف ثابت ہوتی ہے، کیونکہ حضرت ابن عمرؓ فرمایا ہے میں کہ ایک مہینے تک میں آپؐ کو دیکھتا رہا کہ فجر کی سنتوں میں سورہ کافرون اور سورہ اخلاص کی تلاوت فرماتے تھے۔ چنانچہ جمہور فقہاء کے نزدیک عمل اسی پر ہے، حنفیہ کی کتابوں مثلاً بحر وغیرہ میں بھی تخفیف کو مستحب لکھا ہے۔ البتہ امام طحاویؒ نے امام ابو حنیفہؒ کی روایت یہ نقل کی ہے کہ ان کے نزدیک تطویل مستحب ہے، (خود امام طحاویؒ کا بھی یہی مسلک ہے۔ مرتب) اور حسن بن زینا کی روایت نقل کی ہے کہ سمعت ابا حنیفہ یقول: ربما قرأت فی رکعتی الفجر جنائین من القرآن، لیکن حضرت شاہ صاحبؒ نے اس روایت کو اس صورت پر محمول کیا ہے کہ جب کوئی شخص تہجد کا عادی ہو، اور کسی روز تہجد چھوٹ جائے تو اس کی تلاوت فجر کی سنتوں میں تطویل قرأت سے کر لے۔ عام حکم تخفیف ہی کا ہے، چنانچہ امام صاحبؒ کے مذکور قول میں ”ربما قرأت“ کا لفظ اس پر دلالت کر رہا ہے۔

یہاں یہ بھی واضح ہے کہ بعض خاص نمازوں میں جو خاص سورتوں کا پڑھنا ماثور ہے ان کے بارے میں البحر الرائق (آخر صفة الصلاة، قبیل باب الامامة) میں لکھا ہے کہ اکثر اس کے مطابق عمل کرنا چاہئے، لیکن کبھی اس کو چھوڑ بھی دینا چاہئے، تاکہ دوسری سورتوں سے اعراض لازم نہ آئے۔

پھر امام مالکؒ کا مذہب فتح الباری (۳-۳۸) میں منقول ہے کہ فجر کی سنتوں میں ضم سورت نہیں ہے۔ حدیث باب ان کے خلاف حجت ہے۔

بَاب مَا جَاءَ فِي الْكَلَامِ بَعْدَ كَعْتِ الْفَجْرِ

یہ باب امام ترمذیؒ نے ان فقہاء کی تردید کیلئے قائم کیا ہے جن کا مذہب ہے کہ فجر کی

۱۔ عن ابن عمر قال سمعت النبی صلی اللہ علیہ وسلم شہراً کان یقرأ فی الرکعتین قبل الفجر یقل یا ایہا الکفرون وقل ہو اللہ احد ۲

۲۔ شرح ۱۰۰ مانی الآثار (ج ۱ ص ۱۳۶) باب القراءة فی رکعتی الفجر، ابن ابی عمران قال حدثنی محمد بن شجاع عن الحسن بن زیاد ۳

مرتب غنی غنہ

مرتب غنی غنہ

سنتوں کے بعد اگر کوئی بات چیت کر لی جائے تو اس سے سنتیں باطل ہو جاتی ہیں، یہ قول امام احمد اور امام اسحاق کی طرف بھی منسوب ہے، اور در مختار اور مجاہد میں بعض حنفیہ کا بھی یہی قول منقول ہے لیکن جہور حنفیہ کے نزدیک یہ قول مختار نہیں چنانچہ در مختار ہی میں یہ تصریح ہے کہ اس سے سنتیں باطل نہیں ہوتیں، البتہ اگر اس میں کمی آجاتی ہے، اسی پر فتویٰ ہے۔ اور یہ قول حدیث باب سے مأخوذ ہے، کیونکہ حضرت عائشہ فرماتی ہیں: كانت النبي صلى الله عليه وسلم اذا صلى ركعتي الفجر فان كانت له الى حاجة كلمني والا خرج الى الصلوة۔ معلوم ہوا کہ بلا ضرورت آپ بات نہ کرتے تھے۔ اور ظاہر ہے سنتوں کا منشاء یہ ہوتا ہے کہ ان کے ذریعہ توجہ الی اللہ قائم ہو جائے اور حضور قلب اور نشاط کے ساتھ فرائض میں شرکت ہو، اور سنتوں کے بعد بات چیت سے یہ مقصد فوت ہونے کا اندیشہ ہے، اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کلام کو عام انسانوں کے کلام پر قیاس نہیں کیا جاسکتا، لہذا افضل یہی ہے کہ صرف فجر کی سنتوں میں نہیں، بلکہ دوسری سنتوں میں بھی اس بات کی رعایت رکھی جائے کہ فرائض سے پہلے بلا ضرورت کوئی بات چیت نہ ہو۔ چنانچہ البحر الرائق میں مسئلہ اسی طرح بیان کیا گیا ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ لَا صَلَاةَ بَعْدَ طُلُوعِ الْفَجْرِ إِلَّا رَكْعَتَيْنِ

لا صلوة بعد الفجر الا سجدة تین، حضرت ابن عمرؓ کی یہ حدیث جہور کی دلیل ہے کہ طلوع فجر کے بعد سنت فجر کے سوا کوئی اور نفل پڑھنا مکروہ ہے، امام ترمذیؒ نے اس پر اجماع نقل کر دیا ہے، لیکن شافعیہ کا مسلک اس کے خلاف ہے، امام نوویؒ نے شافعیہ کا مفتی بہ مذہب یہ نقل کیا ہے کہ طلوع فجر کے بعد فرض فجر پڑھنے سے پہلے پہلے نفلیں پڑھنے میں کوئی گراہت نہیں ہے، نیز امام مالکؒ نے مدقنہ (ص ۱۱۸ ج ۱) میں لکھا ہے کہ جو شخص تہجد کا عادی ہو، اور کسی وجہ سے تہجد کی نماز نہ پڑھ سکا ہو، اس کے لئے طلوع فجر کے بعد نوافل کی اجازت ہے، لیکن عام حکم یہی ہے کہ طلوع فجر کے بعد نوافل مکروہ ہیں۔

جہور کی دلیل حضرت ابن عمرؓ کی حدیث باب میں صراحتہ فجر کے بعد سنت فجر کے سوا دوسری نماز سے منع کیا گیا ہے۔ حضرت ابن عمرؓ کی اس حدیث پر بعض حضرات نے کلام کیا ہے، لیکن حافظ زلیحیؒ نے نصب الراية میں یہ حدیث تین مختلف طرق سے نقل کی ہے، اور پھر فرمایا ہے کہ اس سے

۱۔ کذا نقل فی معارف السنن (ج ۴ ص ۶۴) ۱۲ مرتب

۲۔ (ج ۱ ص ۲۵۵ و ۲۵۶) احادیث عدم التفل بعد طلوع الفجر ما عدا الرکعتین، طریق اول وہی ہے (باقی بر صفحہ آئندہ)

امام ترمذی کے اس قول کی تردید ہوتی ہے کہ یہ حدیث قدامہ بن موسیٰ کے سوا کسی نے روایت نہیں کی۔ اس کے علاوہ اس حدیث کی تائید صحیحین میں حضرت حفصہ کی روایت سے بھی ہوتی ہے کہ :
 کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا طلع الفجر لا یصلی الا رکعتین خفیفین ۱۰
 حافظ زیلعی نے علامہ ابن رقی العید سے نقل کر کے حضرت عبداللہ بن مسعود کی اس معروف حدیث سے بھی جمہور کے مسلک پر استدلال فرمایا ہے جس میں ارشاد ہے : ”لا یمنعن احدکم (اولحداً منکم) اذان بلال من سجودہ فانہ یؤذن (ادینادی) بلیل، لیرجع قائمکد ولینتہ ناٹمکد“ وجہ استدلال یہ ہے کہ اگر فجر کے بعد تنقل جائز ہوتا تو لیرجع قائمکد کہنے کی کوئی وجہ نہیں تھی۔

بعض شافعیہ نے جواز تنقل پر ابو داؤد و نسائی میں حضرت عمرو بن عبسہ سلمیٰ کی حدیث سے استدلال کیا ہے جس کے الفاظ یہ ہیں : قال قلت یا رسول اللہ ! اسی اللیل اسمع ؟ قال : جوف اللیل الآخر ، فصل ما شئت . فان الصلاة مشهودة مكتوبة حتى تصلی القسم (اللفظ لابی داؤد)۔ لیکن حضرت مولانا بنوری صاحب نے معارف السنن میں فرمایا ہے کہ یہ حدیث مسند احمد (ص ۱۱۱ ج ۴ و ص ۲۸۵ ج ۴) میں زیادہ تفصیل کے ساتھ آئی ہے ، اس کے الفاظ یہ ہیں کہ قلت : اسی الساعات افضل ؟ قال : جوف اللیل الآخر ، ثم الصلاة مكتوبة مشهودة حتى یطلع الفجر ، فاذا طلع الفجر فلا صلاة الا الركعتین حتی تصلی

(بقیہ ماشیہ من گزشتہ) جو امام ترمذی نے اس باب میں ذکر کیا ہے۔ طریق ثانی امام طبرانی نے معجم اوسط میں ذکر کیا ہے۔ طریق ثالث بھی امام طبرانی نے اپنی معجم میں ذکر کیا ہے، کذا فی الزیلعی علی الہدایۃ اسی نصب الرأیۃ ۱۲ مرتب عفی عنہ
 ۱۰ لفظ المسلم (ج ۱ ص ۲۵۰) باب استحب رکعتی الفجر والحمت علیہا ثم واخرجه البخاری بتغییر اللفظ فی صحیحہ (ج ۱ ص ۱۵۷) کتاب التہجد باب التطوع بعد المكتوبة و باب الركعتین قبل الظهر واخرجه النسائی بلفظ مسلم (ج ۱ ص ۹۷) فی باب الصلوة بعد طلوع الفجر۔ ۱۲ مرتب عفی عنہ

۱۱ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۸۷) کتاب الاذان باب الاذان قبل الفجر و صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۵۰) کتاب الصیام، باب بیان ان الدخول فی الصوم یحصل بطلوع الفجر ثم ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

۱۲ (ج ۱ ص ۱۸۱) باب من رخص فیہا اذا كانت الشمس مرتفعة ۱۲ مرتب عفی عنہ

۱۳ (ج ۱ ص ۹۷ و ۹۸) کتاب المواقیات باب اباحۃ الصلوة الی ان یصلی الصبح ۱۲ مرتب عفی عنہ

۱۴ (ج ۲ ص ۶۷) ۱۲ مرتب

الفجر، اس سے بات بالکل واضح ہو جاتی ہے کہ طلوع فجر کے بعد تنفل کی اجازت نہیں۔

بَاب مَا جَاءَ فِي الْأَضْطِجَاعِ بَعْدَ رَكْعَتِي الْفَجْرِ

اذا صلى أحدكم ركعتي الفجر فليضطجع على يمينه " فجر کی دو سنتوں کے بعد تھوڑی دیر کے لئے لیٹ جانا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے لیکن حنفیہ اور جمہور کے نزدیک یہ لیٹنا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی سنن عادیہ میں سے تھا نہ کہ سنن تشرعیہ میں سے یعنی صلوٰۃ اللیل سے تعبیر کی بنا پر آپؐ کچھ دیر آرام فرماتے تھے۔ لہذا اگر کوئی شخص اس سنت عادیہ پر عمل نہ کرے تو کوئی گناہ نہیں اور اگر سنت عادیہ کی اتباع کے پیش نظر لیٹ جایا کرے تو موجب ثواب ہے بشرطیکہ وہ رات کے وقت تہجد میں مشغول رہا ہو۔ لیکن اس کو سنن تشرعیہ میں سے سمجھنا لوگوں کو اس کی دعوت دینا اور اس ترک پر نیکر کرنا ہمارے نزدیک جائز نہیں۔

حنفیہ کے مقابلہ میں امام شافعیؒ اضطجاع بعد رکعتی الفجر کو سنت تشرعی قرار دیتے ہیں۔ ابن حزمؒ اور بعض دوسرے اہل ظاہر نے تو اس میں اتنا غلو کیا کہ اس کو واجب قرار دیدیا بلکہ بعض لوگوں نے تو یہاں تک کہہ دیا کہ اضطجاع صحت فرض کی شرط ہے یعنی اگر اضطجاع نہ کیا تو فرض بھی صحیح نہ ہونگے شوافع وغیرہ کا استدلال مذکورہ بالا حدیث باب سے ہے جس میں صیغہ امر وارد ہوا ہے۔

حنفیہ و جمہور کی طرف سے اس کا یہ جواب ہے کہ صیغہ امر کی روایت شاذ ہے اصل میں یہ روایت فعلی تھی اور اس میں صرف آپؐ کا عمل بیان کیا گیا ہے۔ چنانچہ حضرت عائشہؓ آپؐ کے اس عمل کو اس طرح بیان فرماتی ہیں "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان اذا صلى ركعتي الفجر في بيته اضطجع على يمينه" کما ذکرہ الترمذی فی الباب، چنانچہ تمام حفاظ اس اضطجاع کو

لہ سند احمدی میں مرہ بن کعب یا کعب بن مرہ سے بھی یہ روایت منقول ہے جس میں یہ الفاظ مروی ہیں "الصلوة مقبولة حتى يطلع الصبح ثم لا صلوة حتى تطلع الشمس الخ" نیز اسی مفہوم کی ایک روایت مجہم طبرانی کبیر میں حضرت عبدالرحمن بن عوفؓ سے بھی مروی ہے جس میں یہ الفاظ مروی ہیں "ثم الصلوة مقبولة حتى يطلع الفجر لا صلوة حتى تكون الشمس قد رجع أو حين الخ" النظر بمع الزوائد ج ۲ ص ۲۲۵ و ۲۲۷) باب النبی عن الصلوة بعد العصر وغیر ذلک ۱۲ رشید اشرف عفی عنہ

۵ الضميمة بعد ركعتي الفجر قد اختلف فيها الصحابة والتابعون ومن بعدهم على ثمانية اقوال، الاول انها سنة والثاني انها مستحبة والثالث انها واجبة لاصح صلوة الفجر بدونها والرابع انها بدعة والخامس انها خلاف الاولى والسادس انها ليست مقصودة لذاتها وانما الغرض الفصل بالضميمة او حديث او غيرهما والسادس انها مستحبة في البيت دون المسجد والثامن انها مستحبة لمن يقوم بالليل للاستراحة لا مطلقا، فمن يريد تفصيل الاقوال فليطالع معارف السنن (ج ۲ ص ۶۸ الى ص ۷۰) ۱۲ مرتب

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل کے طور پر روایت کرتے ہیں اور صیغہ امر کوئی روایت نہیں کرتا، اس کو قولی حدیث کے طور پر صیغہ امر کے ساتھ نقل کرنے میں عبد الواحد بن زیاد متفرد ہیں اور عبد الواحد بن زیاد اگرچہ رواۃ حسان میں سے ہیں لیکن اعمش سے ان کی روایات مشکم فیہ ہیں۔ اور ان کی یہ روایت اعمش ہی سے مروی ہے، اور اگر بالفرض انہیں مطلقاً ثقہ تسلیم کر لیا جائے تب بھی انہوں نے یہاں دوسرے ثقات کی مخالفت کی ہے۔ لہذا ان کی یہ روایت شاذ ہے۔ چنانچہ علامہ ابن تیمیہؒ نے بھی عبد الواحد بن زیاد کے تفرد کی وجہ سے اس پر طعن کیا ہے اور علامہ سیوطیؒ نے تدریب الراوی میں شاذ کی مثال میں یہی حدیث پیش کی ہے۔ اور شاذ کا کم از کم حکم یہ ہے کہ اس میں توقف کیا جائے۔ اور اگر بالفرض اس حدیث کو صحیح تسلیم کر لیا جائے تب بھی یہ امر شفقت اور ارشاد پر محمول ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ حضرت عائشہ صدیقہؓ فرماتی ہیں: ”کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا طلع الفجر یصلی رکعتین خفیفین ثم یضطجع علی شقہ الايمن حتی یأتیہ المؤذن فیؤذنه بالصلاة لم یضطجع لسنة ولكنه کان یدأب (الدأب معناه الجد والتعب ۱۲ متب) لیلہ فیستریح“ اس روایت کا ایک راوی اگرچہ غیر معلوم الاسم ہے لیکن یہ روایت مؤید بالتعامل ہے کیونکہ صحابہ کرامؓ سے کہیں یہ منقول نہیں کہ انہوں نے بطور سنت اس عمل کا اہتمام کیا ہو اور اس کی پابندی فرمائی ہو بلکہ بعض صحابہ کرامؓ اور بہت سے تابعین نے تو اسے ”بدعت“ قرار دیا ہے جیسے حضرت ابن مسعود و حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہم، اور اسود بن یزید، ابراہیم نخعی، سعید بن المسیب، سعید بن جبیر وغیرہم رحمہم اللہ تعالیٰ۔ نیز ائمہ اربعہ میں سے امام مالکؒ بھی اسی کے قائل ہیں بلکہ قاضی عیاضؒ نے تو اسے جمہور علماء کا قول قرار دیا ہے، حضرت حسن بصریؒ نے اس کو بدعت اگرچہ قرار نہیں دیا لیکن اس کے خلاف اولیٰ ہونے کے وہ بھی قائل ہیں واللہ اعلم۔

۱۔ مصنف عبد الرزاق (ج ۳ ص ۴۳ رقم ۴۷۲۲) باب الضجعة بعد الوتر و باب النافلة من الليل ۱۲ مرتب عنہ
 ۲۔ لیکن غیر معلوم الاسم راوی بھی اس درجہ قابل اعتبار ہے کہ ابن حریج ان سے روایت کرتے ہوئے فرماتے ہیں: ”اخبرني من اصدق ان عائشة قالت الخ“ نظر المصنف لعبد الرزاق (ج ۳ ص ۴۳) باب الضجعة بعد الوتر رقم ۴۷۲۲
 ۳۔ البتہ بعض صحابہ کرامؓ کے نزدیک یہ عمل مستحب ضرور رہا ہے جیسے حضرت ابو موسیٰؓ، حضرت ابو ہریرہؓ، حضرت رافع بن خدیجؓ اور حضرت انسؓ، نظر معارف السنن (ج ۳ ص ۶۸)۔ رشید اشرف عفا اللہ عنہ

پھر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس عمل اضطجاع کی روایت میں بھی امام زہریؒ کے شاگردوں کا اختلاف ہے۔ امام اوزاعیؒ، ابن ابی زبیبؒ، عقیلؒ، یونسؒ، شعبؒ اور ان کے اکثر شاگردوں نے یہ نقل کیا ہے کہ یہ لیٹنا رکعتی الفجر کے بعد ہوتا تھا جبکہ امام مالکؒ ناقل ہیں کہ یہ اضطجاع صلوٰۃ اللیل کے بعد رکعتی الفجر سے پہلے ہوا کرتا تھا، حافظ ابن عبد البرؒ نے امام مالکؒ کی روایت کو ترجیح دی ہے۔ کیونکہ وہ زہریؒ کے معاملہ میں احفظ اور اتقن ہیں۔ لیکن دوسرے علماء نے دوسرے حضرات کی روایت کو ترجیح دی ہے، کیونکہ وہ اکثریت میں ہیں۔ بہر حال امام مالکؒ کی روایت کو ترجیح حاصل ہو جانے کے بعد حنفیہ کے اس قول کی اور زیادہ تائید ہو جاتی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا اضطجاع صلوٰۃ اللیل سے تعب کی بناء پر تھا اور آپ کے اس عمل کی حیثیت سنت عادیہ کی سی تھی نہ کہ سنت تشریعیہ کی سی۔ واللہ اعلم۔

بَابُ مَا جَاءَ إِذَا أَقِمْتَ الصَّلَاةَ فَلَا صَلَاةَ إِلَّا الْمَكْتُوبَةُ

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا أقمت الصلاة فلا صلاة إلا المكتوبة

ظہر، عصر، مغرب، عشاء چاروں نمازوں میں تو یہ حکم اجماعی ہے کہ جماعت کھڑی ہونے کے بعد سنتیں پڑھنا جائز نہیں، البتہ فجر کی سنتوں کے بارے میں اختلاف ہے۔ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک فجر میں بھی یہی حکم ہے کہ جماعت کھڑی ہونے کے بعد اس کی سنتیں پڑھنا جائز نہیں۔ یہ حضرات حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں۔ لیکن حنفیہ اور مالکیہ حدیث باب کے حکم سے فجر کی سنتوں کو مستثنیٰ قرار دیتے ہیں، ان کے نزدیک حکم یہ ہے کہ جماعت کھڑی ہونے کے بعد مسجد کے کسی گوشہ میں یا عام جماعت سے ہٹ کر فجر کی سنتیں پڑھ لینا درست ہے، بشرطیکہ جماعت کے بالکل فوت ہونے کا اندیشہ نہ ہو۔

۱۵ کما فی روایۃ عائشۃؓ التي ذکرنا الترمذی فی الباب تعلیقاً فقال: وقد روی عن عائشۃؓ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم

کا اذا صلی رکعتی الفجر فی بیتہ اضطجع علی یمینہ ۱۱ مرتب عنی عنہ

۱۶ کما فی الموطأ للإمام مالکؒ (ص ۱۰۲، صلوٰۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی الوتر) مالک عن ابن شہاب عن عروۃ

بن الزبیر عن عائشۃ زوج النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یصلی من اللیل احدی عشرۃ

رکعۃ یوتر منہا بواحدۃ فاذا فرغ اضطجع علی شقہ الا یمین ۱۲ مرتب عنی عنہ

حنفیہ اور مالکیہ کا استدلال ایک تو ان احادیث سے ہے جن میں سنت فجر کی بطور خاص تاکید کی گئی ہے۔ دوسرے بہت سے فقہاء صحابہؓ سے مروی ہے کہ وہ فجر کی سنتیں جماعت کھڑی ہونے کے بعد بھی ادا کرتے تھے، چند مثالیں درج ذیل ہیں :

۱۔ طحاوی میں حضرت نافعؓ فرماتے ہیں: "ایقظت ابن عمرؓ لصلوة الفجر وقد اقيمت الصلوة فقام فصلى الركعتين۔"

۲۔ عن ابی اسحاق قال حدثنی عبد اللہ بن ابی موسیٰ عن ابيہ حین دعاہم سعید بن العاص دعا اباموسی وحذیفہ وعبد اللہ بن مسعود قبل ان یصلی الغداة ثم خرجوا من عنده وقد اقيمت الصلوة فجلس عبد اللہ الى اسطوانة من المسجد فصلى الركعتين ثم دخل فی الصلوة۔

۳۔ ابو عثمان انصاری فرماتے ہیں: "جاء عبد اللہ بن عباس والامام فی

۱۔ کرویۃ عائشہ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لم یکن علی شیء من النوافل اشد معاہدۃ منه علی رکعتین قبل الصبح۔ وکی روایۃ اخری عنہا ما رايت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی شیء من النوافل اسرع منہ الی الركعتین قبل الفجر وکی روایۃ اخری عنہا عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال رکعتی الفجر خیر من الدنیا وما فیہا وکی روایۃ اخری عنہا عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال فی شأن الركعتین عند طلوع الفجر لہما احب الی من الدنیا جمیعاً۔ انظر لهذه الاحادیث الشریعۃ "الصصح" للامام مسلم رحمہ اللہ تعالیٰ (ج ۱ ص ۲۵۱) باب استحباب رکعتی سۃ الفجر والحث علیہا وتہنیفہا والمحافظة علیہا وبيان ما یستحب ان یقر فیہا۔ نیز تاکید سنن فجر کے بارے میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت مروی ہے: قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: لا تدعوا رکعتی الفجر ولو طردتکم الخیل؟ رواہ احمد وابوداؤد واسنلوہ صحیح، انشار السنن (من) باب فی تاکید رکعتی الفجر، رشید اشراف عفی عنہ ۲۔ (ج ۱ ص ۱۸۳) باب الرجل یدخل المسجد والامام فی صلوۃ الفجر ولم یکن رکعاً اکرکح اولاً یرکح ۱۲ مرتب عفی عنہ ۳۔ شرح۔ حافی الآثار (ج ۱ ص ۱۸۳) باب الرجل یدخل المسجد والامام فی صلوۃ الفجر الخ امام طحاوی اس روایت کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں: فہذا عبد اللہ قد فعل ہذا ومعہ حذیفہ وابو موسیٰ لانیکران ذلک علیہ فدرل ذلک علی موافقتہا آیا ہ۔ اس روایت کو حافظ عبد الرزاق نے بھی مصنف میں الفاظ کے فرق کے ساتھ

ذکر کیا ہے دیکھئے (ج ۲ ص ۴۴۴ رقم ۴۰۲۱) باب ہل یصلی رکعتی الفجر اذا اقيمت الصلوة ۱۲ مرتب عفی عنہ

۴۔ طحاوی (ج ۱ ص ۱۸۳) باب الرجل یدخل المسجد والامام فی صلوۃ الفجر ولم یکن رکعاً یرکح اولاً یرکح ۱۲ مرتب

صلوة الغداة ولم يكن صلى الركعتين ، فصلی عبد الله بن عباس الركعتين خلف
الامام ثم دخل معهم ۴

۴ — طحاوی میں حضرت ابوالدرداءؓ کے بارے میں مروی ہے : "انه كان يدخل
المسجد والناس صفوف في صلاة الفجر فيصلي الركعتين في ناحية المسجد ثم
يدخل مع القوم في الصلوة ۵

۵ — طحاوی ہی میں ہے کہ ابو عثمان نہدی فرماتے ہیں : "کتانا في عصرين الخطاب
قبل ان يصلي الركعتين قبل الصبح وهو في الصلوة فنصلي الركعتين في آخر المسجد
ثم ندخل مع القوم في صلاتهم ۶

ان تمام آثار کی اسانید صحیح ہیں اور ان سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرات صحابہؓ کا عمل یہ تھا
کہ وہ جماعت کھڑی ہونے کے بعد بھی فجر کی سنتیں پڑھ لیا کرتے تھے۔ اس کے علاوہ جیسا کہ ہم
نے عرض کیا کہ فجر کی سنتیں اگر السنن ہیں اور فجر میں قرأت بھی طویل ہوتی ہے اس لئے اگر سنن فجر کا
حکم حدیث باب کے حکم سے مستثنیٰ ہو تو یہ کچھ بعید نہیں۔

جہاں تک حدیث باب کے عموم کا تعلق ہے اس پر خود شافعیہ بھی پوری طرح عمل پیرا نہیں
کیونکہ اگر کوئی شخص جماعت کھڑی ہونے کے بعد اپنے گھر میں سنتیں پڑھ کر چلے تو یہ امام شافعیؒ
کے نزدیک جائز ہے حالانکہ حدیث باب کے حکم میں یہ بھی داخل ہے اور اس میں گھر اور مسجد کی کوئی
تفریق نہیں ہے۔ دوسرے "الا المكتوبة" کے الفاظ میں صلاۃ فائتہ بھی داخل ہے جس کا تقاضا
یہ ہے کہ اقامت صلوٰۃ کے بعد فائتہ کا پڑھنا جائز ہو حالانکہ شافعیہ اس کو بھی جائز نہیں کہتے۔ گویا یہ
حدیث عام خض عنہ البعض کے درجے میں ہے لہذا اگر حنفیہ فقہاء صحابہؓ کے تعامل کی بنا پر اس میں مزید

۶ (ج ۱ ص ۱۸۳) باب الرجل يدخل المسجد الخ

۷ حوالہ بالا ۱۲

۸ غالباً امام شافعیؒ کا یہ قول حضرت ابن عمرؓ کے عمل کی روشنی میں ہے : "عن نافع ان ابن عمرينا هو يلبس للصبح اذا سمع
الاقامة فيصلي في الجوة ركعتي الفجر ثم خرج فعلى مع الناس ، قال : وكان ابن عمر اذا وجد الامام يصلي ولم يكن ركعها ، دخل
مع الامام ، ثم يصليها بعد طلوع الشمس " مصنف عبد الرزاق (ج ۲ ص ۴۴۳ رقم ۴۰۱۹) باب هل يصلي ركعتي الفجر
اذا اقيمت الصلوة ۱۲ مرتب غفر الله عنه

تخصیص پیدا کر لیں تو اس میں کیا حرج ہے؟

بعض حضرات نے حنفیہ کے مسلک پیروی کی ایک روایت سے استدلال کیا ہے جس میں ”فلا صلوٰۃ الا المكتوبة“ کے بعد ”الا رکعتی الصبح“، اشتباہ موجود ہے لیکن یہ روایت نہایت ضعیف ہے امام بیہقی اس روایت کو نقل کر کے فرماتے ہیں ”هذه الزيادة لا اصل لها“ اسی طرح کی ایک روایت بعض شافعیہ پیش کرتے ہیں جس میں حدیث باب کے بعد یہ مذکور ہے ”قیل یا رسول اللہ، ولا رکعتی الفجر؟ قال ولا رکعتی الفجر“ لیکن اس روایت کا ضعف پہلی روایت سے بھی زیادہ ہے۔ مختصر یہ کہ یہ دونوں روایتیں سنداً ناقابل استدلال ہیں۔ واللہ اعلم۔

بَابُ مَا جَاءَ فِيهِ تَفْوِئُهُ الرُّكْعَانِ قَبْلَ الْفَجْرِ صَلَاتِهِمَا بَعْدَ صَلَاةِ الصُّبْحِ

خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم فاقيمت الصلوة فصلت (ای صلی قیام) معه الصبح ثم انصرفنا النبي صلى الله عليه وسلم فوجدني اصلي فقال مهلاً يا قيس اصلوتان معاً؟ قلت يا رسول الله! اني لم اكن ركعت ركعتی الفجر، فلا افلا اد شافعیہ اور جنابہ کے نزدیک اگر کوئی شخص فجر کی سنتیں فرض سے پہلے نہ پڑھ سکا تو وہ ان کو فرض کے بعد طلوع شمس سے پہلے ادا کر سکتا ہے۔ یہ حضرات حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں، اور اس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد ”فلا اذن“ کو ”فلا بائس اذن“ کے معنی پر محمول کرتے ہیں یعنی اگر وہ دو رکعتیں رہ گئی تھیں تو ان کے پڑھنے میں کوئی حرج نہیں ہے نیز بعض روایات میں یہاں ”فلا اذن“ کی جگہ ”فکنت النبی صلی اللہ علیہ وسلم“ کے

۱۵ (ج ۲ ص ۲۸۳) باب کراہیۃ الاشتغال بہا بعد ما اقيمت الصلوة ۱۲ مرتب عفی عنہ

۱۶ سنن کبریٰ بیہقی (حوالہ بالا) ۱۳

۱۷ قولہ ”مهلاً يا قيس“ قال الشيخ (الانوار الکشمیری) بل قولہ صلی اللہ علیہ وسلم ہذا قبل شروع فی الصلوٰۃ اور بعدہ او عندہ؟ الاول خلاف نص الحدیث والثالث خلاف الذوق السليم فتعین الثانی وهو الظاهر فلعله قصد الذباب الی بیتہ بعد الفراغ فقال له مهلاً فحناه: کفف فاستوقفہ۔ معارف السنن (ج ۲ ص ۹۰) ۱۲ مرتب عافہ اللہ ورعہ

۱۸ سنن ابن ماجہ (ص ۸۰) باب ماجاء فیہ فاتیئہ الرکعتان قبل صلوٰۃ الفجر متی یقضیہا۔

۱۲ مرتب عفی عنہ

الفاظ اور بعض میں ”فکنت النبی صلی اللہ علیہ وسلم مضی ولقد یقل شیئاً“ کے الفاظ آئے ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے حضرت قیسؓ کے عذر کو قبول فرمایا تھا، ان تمام الفاظ حدیث سے شوافع وغیرہ کا استدلال ہے۔

حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک فجر کے فرض کے بعد طلوع شمس سے پہلے سنتیں پڑھنا جائز نہیں بلکہ ایسی صورت میں طلوع شمس کا انتظار کرنا چاہئے اور اس کے بعد سنتیں پڑھنی چاہئیں۔ حنفیہ کی تائید میں وہ تمام احادیث پیش کی جاسکتی ہیں جو صلوٰۃ بعد الفجر کی ممانعت پر دلالت کرتی ہیں اور

۱۔ مصنف عبدالرزاق (ج ۲ ص ۲۴۲ رقم ۳۰۱۶) باب ہل یصلی رکعتی الفجر اذا اتمت الصلوٰۃ ۱۲ مرتب عن عی عنہ
 ۲۔ حضرت علامہ بنوری قدس سرہ معارف السنن (ج ۴ ص ۹۲) میں لکھتے ہیں: ”قال الشيخ (الانور الکشمیری) وفي بعض الروایات ” فضحك النبي صلی اللہ علیہ وسلم ” ولم اقف علی روایة ” فقبحک ” فلینظر من اخرجہ احد المحدثہ احقر مرتب کو ” روایت ضحک ” مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۲۵۴) میں ” باب فی رکعتی الفجر اذا فاتتہ “ کے تحت مل گئی۔ ” حدثنا هشیم قال أخبرنا عبد الملك عن عطاء بن رباح عن عبد الله بن مسعود عن النبي صلی اللہ علیہ وسلم صلوٰۃ الصبح قلما قضی النبی صلی اللہ علیہ وسلم الصلوٰۃ قام الرجل فصلی الركعتین فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم ما اتان الركعتان ؟ فقال یا رسول اللہ حببت وانت فی الصلوٰۃ ولم اکن ملیت الركعتین قبل الفجر فذكرت ان اصلیهما و انت تصلي فلما قضيت الصلوٰۃ قت فصلیت الصلوٰۃ فضحك رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ولم یأمره ولم ينهه۔
 غالباً اس روایت کے حضرت علامہ بنوری قدس سرہ کو زینبہؓ وجہ یہ تھی کہ اس روایت کی توثیق کے قوت ان کے پاس مصنف ابن ابی شیبہ و دیگر تہم، جبکہ یہ روایت مصنف ابن ابی شیبہ ہی میں مروی ہے، ہماری اس بات کا تاثر پیدا ہے کہ بھی ہوتا ہے کہ تقریباً نو ابواب کے بعد ” باب ما جاز ان صلوٰۃ اللیل مثنیٰ مثنیٰ “ کے تحت شرح میں امام ابو حنیفہؒ کی ایک دلیل بیان کرتے ہوئے مصنف ابن ابی شیبہ کے ہاتھ میں حضرت بنوری رحمۃ اللہ علیہ تحریر فرماتے ہیں۔ قال الراقم : ليس عندنا المصنف ” ویکھے معارف السنن (ج ۴ ص ۱۲۰) ۱۲ رشید اشرن تجاوز اللہ عن زللہ و معائبہ۔

۳۔ اس معنی کی چند احادیث پیش خدمت ہیں،

(۱) عن ابن عباسؓ قال سمعت غیر واحد من اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم منہم عمر بن الخطابؓ وکان احبہم الی ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نہی عن الصلوٰۃ بعد الفجر حتی تطلع الشمس و بعد ما امد زہر تغرب الشمس رواہ الشیخان۔
 (۲) ہاتھی حاشیہ پر غور آئندہ،

معنی متواتر ہیں نیز خفیه کی ایک دلیل اگلے باب میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے "قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من لم يصل ركعتي الفجر فليصلهما بعد ما تطلع الشمس" اس پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ یہ حدیث عمرو بن العاصم الکلابی کا تفرد ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ عمرو بن عاصم "صدوق" راوی ہیں لہذا ان کی یہ حدیث حسن سے کم نہیں۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اول تو امام ترمذیؒ کی تصریح کے مطابق وہ منقطع ہے چنانچہ وہ فرماتے ہیں "واسناد هذا الحديث ليس بمتمم" "روى عن فلان" کے معنی ہمارے نزدیک "فلا بأس اذن" نہیں بلکہ "فلا تصل اذن" ہے اور یہ توجیہ اگرچہ تباد کے خلاف ہے لیکن مذکورہ بالا دلائل کی وجہ سے اس کو اختیار کئے بغیر چارہ نہیں واللہ اعلم بالصواب۔

باب مَا جَاءَ فِي الرَّبْعِ قَبْلَ الظُّهْرِ

عن علي قال كان النبي صلى الله عليه وسلم يصلي قبل الظهر اربعاً و

(۲) وعن أبي سعيد الخدري قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : لا صلوة بعد صلاة العصر حتى تغرب الشمس

ولا صلوة بعد صلاة الفجر حتى تطلع الشمس " رواه الشيخان

(۳) وعن أبي هريرة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن الصلوة بعد العصر حتى تغرب الشمس وعن الصلوة

بعد الصبح حتى تطلع الشمس " رواه الشيخان

(۴) وعن عمرو بن عبس السلمي قال قلت يا نبي الله ! أخبرني عما طلعك الله وأجهلك أخبرني عن الصلوة،

قال : صلي صلاة الصبح ثم اقصر عن الصلاة حتى تطلع الشمس ثم رواه سلم واحمد ،

طابع لهذه الاحاديث المباركة " آثار السنن للهيومي (ص ۸۸ و ۸۹) باب كراهية التطوع بعد صلاة

العصر وصلاة الصبح " متب عافاه الله

باب ما جاء في اعادةها بعد طلوع الشمس (ج ۱ ص ۸۲) ۱۲ مرتب علی عنہ

۱۳ عمرو بن عاصم بن حبیہ اللہ الکلابی القیس الی عثمان البصری صدوق فی منظم فی ۳۰ صغارا التاسعة مات

سنة ثلث عشرة بربز (ع) " تقریب التہذیب (ج ۲ ص ۷۲) رقم ۶۱۳ ۱۲ مرتب علی عنہ

۱۴ راجع تحقیق قولہ فلا اذن آتھو لا قرار ام لا لکار معارف السنن (ج ۳ ص ۹۲ تا ۹۵) ۱۲ مرتب علی عنہ

بعد ہا رکعتین۔ اس حدیث کے مطابق حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک ظہر کی سنن قبلہ چار رکعتیں ہیں، امام شافعی کا بھی ایک قول یہی ہے۔ اور مہذب میں تو امام شافعی کا صرف یہی قول نقل کیا گیا ہے جبکہ امام شافعی اپنے قول مشہور کے مطابق نیز امام احمد اس بات کے قائل ہیں کہ ظہر کی سنن قبلہ صرف دو رکعتیں ہیں، ان حضرات کا استدلال حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت سے ہے جو اگلے باب (باب ماجاء فی الرکعتین بعد الظہر) میں مروی ہے "صلیت ۴۰ النبی صلی اللہ علیہ وسلم رکعتین قبل الظہر ورکعتین بعدھا"۔

جہور کا کہنا یہ ہے کہ اکثر روایات چار رکعتوں کے مسنون ہونے پر دلالت ہیں مثلاً :-
۱۔ حضرت علیؓ کی روایت مرویہ فی الباب جو اوپر ذکر کی جا چکی ہے۔

۲۔ روایت ابویوب انصاریؓ: "قال اذ من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اربع رکعات بعد زوال الشمس فقلت یا رسول اللہ! انک تدمن ہولاء الاربع رکعات فقال یا ابا یوب اذا زالت الشمس فتحت ابواب السماء فلن تسبج حتی یصلی الظہر فأحب ان یصعد لی فیہن عمل صالح قبل ان تسبج فقلت یا رسول اللہ! اوفی کلمت قراءۃ قال نعم قلت بینہن تسلیم فاصل قال لا الا التشهد۔"

۳۔ اگلے سے پیوستہ باب میں حضرت ام حبیبہؓ کی روایت مروی ہے، فرماتی ہیں: "سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول من حافظ علی اربع رکعات قبل الظہر و

۴۔ نیز ان کا استدلال حضرت عائشہؓ، حضرت ابوہریرہؓ اور حضرت ابن عمرؓ کی روایات سے بھی ہے حضرت عائشہؓ کی روایت تو اسی بحث کے آخر میں آگے آرہی ہے، جبکہ حضرت ابوہریرہؓ کی روایت سنن ابن ماجہ (ص ۸۰) میں "باب ماجاء فی ثنتی عشرة رکعة من السنۃ" کے تحت مروی ہے، قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من صلی فی یوم ثنتی عشرة رکعة بنی لہ بیت فی الجنۃ رکعتین قبل الفجر ورکعتین قبل الظہر الخ۔ اور حضرت ابن عمرؓ کی روایت ترمذی (ج ۱ ص ۸۳) باب ماجاء انہ یصلیہما (ای الرکعتین بعد المغرب) فی البیت کے تحت مروی ہے قال: حفظت عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عشر رکعات کان یصلیہا باللیل والنہار، رکعتین قبل الظہر ورکعتین بعد الخ ۱۲ رشید اشرف وفقہ اللہ للترؤد لغد

۵۔ طحاوی (ج ۱ ص ۱۶۵) باب التطوع باللیل النہار کیف ہو ۱۲ ترتب ۱۵ قولہ "اذن" اذن لشیء بہیشہ کرنا ۱۲ از مرتب غنی ۱۵ علی البناء للمفعول آخرہ جمیع ہی نلن تغلق ۱۲ مرتب غنی عنہ

۱۵ "باب آخر" بعد باب ماجاء فی الرکعتین بعد الظہر (ص ۸۳) ترتب

اربع بعدھا حرمہ اللہ علی النار۔

۴۔ روایت عائشہؓ، قالت قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من شائس علی اثنی عشر رکعة فی الیوم واللیلۃ دخل الجنة اربعاً قبل الظہر و رکعتین بعدھا و رکعتین بعد المغرب و رکعتین بعد العشاء و رکعتین قبل الفجر۔

۵۔ اگلے سے پیوستہ باب میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے ”ان النبی صلی اللہ

علیہ وسلم کان اذا لم یصل اربعاً قبل الظہر صلاہن بعدھا“

مذکورہ بالا نیز دوسری بہت سی روایات کثیرہ چار رکعتوں کے مسنون ہونے پر صریح ہیں۔

جہاں تک حضرت ابن عمرؓ کی حدیث کا تعلق ہے اس میں ظہر کی سنن قبلیہ کا نہیں بلکہ ایک اور

نماز کا بیان ہے جسے صلاۃ الزوال کہتے ہیں۔ یہ دونوں نظائیں تھیں جو آپؐ زوال کے فوراً بعد پڑھا کرتے

تھے، اس کی دلیل یہ ہے کہ حضرت عائشہؓ سے متعدد روایات اربع قبل الظہر کی سنیت پر مروی ہیں

اس کے باوجود انہی سے ظہر سے پہلے دو رکعتوں کا ذکر بھی بعض روایات میں آیا ہے چند نسخہ ترمذی

ہی میں عبداللہ بن شقیق سے مروی ہے فرماتے ہیں ”سألت عائشۃ عن صلوۃ رسول اللہ

صلی اللہ علیہ وسلم فقالت : کان یصلی قبل الظہر رکعتین و بعدھا رکعتین“

لہذا ظاہر یہ ہے کہ ”اربع رکعات قبل الظہر“ اور رکعتین قبل الظہر دونوں نمازیں

الگ الگ تھیں۔ چار تو سنن قبلیہ تھیں اور دو صلوۃ الزوال یا پھر تحیۃ المسجد۔

حافظ ابن جریر طبری نے فرمایا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے دونوں باتیں ثابت ہیں،

ظہر سے پہلے چار رکعتیں پڑھنا بھی اور دو رکعتیں پڑھنا بھی، البتہ چار رکعتوں کی روایات

زیادہ ہیں اور دو رکعتوں کی کم ہیں، لہذا دونوں طریقے درست ہیں۔ واللہ اعلم۔

باب آخر

عن عائشۃ أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان اذا لم یصل اربعاً

۱۔ سنن نسائی (ج ۱ ص ۲۵۶) ثواب من صلی فی الیوم واللیلۃ اثنی عشر رکعة سوی المکتوبۃ الخ ۱۲ مرتب غنی عنہ

۲۔ تابری شارب مشابرة، المشابرة المحرر علی الفعل والقول و ملازمتهما، حاشیہ نسائی ج ۱ ص ۲۵۶ - ۱۲ مرتب غنی عنہ

۳۔ باب آخر (ج ۱ ص ۸۲) ۱۲ مرتب

۴۔ (ج ۱ ص ۸۳) باب ماجاء فی الرکعتین بعد العشاء ۱۲ مرتب ۵۔ معارف السنن (ج ۳ ص ۱۰۵) ۱۲

قبل الظهر صلاہت بعد ہا، اسی حدیث کے مطابق جمہور کا مسلک ہے کہ اگر ظہر کی سنن قبلیہ چھوٹ جائیں تو انہیں بعد میں پڑھ لیا جائے۔ پھر اس بعد کی ادائیگی کے بارے میں حنفیہ کے دو قول ہیں، پہلا قول یہ ہے کہ ان کی ادائیگی رکعتین سے پہلے ہوگی وھذا القول منسوب الی محمد بن الحسن واختاره عامة المتون۔ دوسرا قول جو خود امام ابو حنیفہ کی طرف منسوب ہے یہ ہے کہ ان چار سنتوں کی ادائیگی رکعتین کے بھی بعد ہوگی، یہی قول مفتی یہ ہے اور حضرت عائشہؓ کی ایک روایت بھی اس کی تائید ہوتی ہے قالت: کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا فاتته الاربع قبل الظهر صلاھا بعد الركعتین بعد الظهر واللہ اعلم

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْأَرْبَعِ قَبْلَ الْعَصْرِ

کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یصلی قبل العصر اربع رکعات یفصل بینہن بالتسلیم علی الملائکۃ المقربین ومن تبعہم من المسلمین والمؤمنین، "بالتسلیم" سے مراد سلام معروض نہیں، بلکہ تشہد ہے، کیونکہ تشہد میں یہ الفاظ بھی ہیں: السلام علیک ایھا النبی ورحمۃ اللہ وبرکاتہ، السلام علینا وعلی عباد اللہ الصالحین۔ چنانچہ یہ رکعتیں ایک ہی سلام سے پڑھی جائیں گی۔ البتہ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک فصل بہتر ہے، کما نبہ علیہ الترمذی۔

مرحم اللہ اماصلی قبل العصر اربعاً حضرت حکیم الامت قدس سرہ فرماتے ہیں کہ ان چار رکعات کی کوئی معین فضیلت بیان کرنے کے بجائے مطلق رحمت کا ذکر اس بات کی دلیل ہے کہ ان کا ثواب اتنا زیادہ ہے کہ قید بیان میں نہیں آسکتا۔

بَابُ مَا جَاءَ أَنَّهُ يُصَلِّيُهُمَا فِي الْبَيْتِ

تمام سنن و نوافل میں افضل یہی ہے کہ گھر میں پڑھی جائیں، البتہ اگر گھر اگر مشغول لے سنن ابن ماجہ (ص ۸۰) باب من فاتتہ الاربع قبل الظهر، ابو عبد اللہ امام ماہن ماجہ اس روایت کو ذکر کر نیسے بعد فرماتے ہیں، لم یحدث بہ الا قیس بن شعبہ، بہر حال قیس ایک صدوق راوی ہیں چنانچہ حافظ ابن حجر ان کے بارے میں "تقریب التہذیب" (ج ۲ ص ۱۲۸، حروف القاف رقم ۱۱۳۹) میں تحریر فرماتے ہیں: قیس بن الرزیح الاسدی ابو محمد الکوئی صدوق تغیر لما کبر، "مرتب عفا اللہ عنہ"

ہو جانے کا اندیشہ ہو تو مسجد ہی میں پڑھ لی جائیں۔ آجکل چونکہ مسستی کا غلبہ ہے اس لئے مسجد میں پڑھنے پر فتویٰ دیا گیا ہے۔ لیکن جس شخص کو اعتماد ہو کہ گھبرا کر سنتیں فوت نہ ہوں گی اس کیلئے آج بھی گھریں پڑھنا افضل ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي فَضْلِ الْإِطْوَعِ سِتِّ رَكَعَاتٍ بَعْدَ الْمَغْرِبِ

من صلی بعد المغرب ست رکعات لم ی تکلف فیما بینہن بسوء عدلن لہ
عبادۃ ثنتی عشرۃ سنۃ۔ اس حدیث میں مغرب کے بعد چھ رکعات کی فضیلت بیان کی گئی ہے کہ وہ بارہ سال کی عبادت کے برابر ہیں۔ اس نماز کو عرف عام میں ”صلاة الاوابین“ کہا جاتا ہے، لیکن صحیح احادیث میں ”صلاة الاوابین“ نماز چاشت کو کہا گیا ہے، اور مفسرین نے یہ لطیف لکھا ہے کہ نماز چاشت کا یہ نام اُس آیت سے ماخوذ ہے جس میں حضرت داؤد علیہ السلام کے لئے فرمایا گیا ہے اِنَّا مَخَرُّنَا الْجِبَالَ مَعَهُ یُسَبِّحُنَّ بِالْعَشِيِّ وَالْإِشْرَاقِ، اس میں اشراق کے وقت تسبیح کا ذکر ہے، پھر ارشاد ہے: ذَٰلِطَیْرٌ مَّحْشُوْرَةٌ کُلُّ لَہٗ اَوَّاْبٌ۔ مغرب کے بعد کی نوافل کیلئے صلاة اوابین کا لفظ معروف کتب حدیث میں نہیں ملتا، لیکن علامہ حلبیؒ نے شرح منیہ کبیری میں مبسوط کے حوالے سے حضرت ابن عمرؓ کی مرفوع حدیث نقل کی ہے: من صلی بعد المغرب ست رکعات کتب من الاوابین، وتلا: اِنَّکَ

لہ چنانچہ مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۴۰۶) باب من کان یصلیہا (ای صلوۃ الضعیفی) میں حضرت زبیر بن العوفؓ سے مروی ہے ”قال خرج رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم علی اہل قبار وہم یصلون صلوۃ الضعیفی فقال صلوۃ الاوابین اذ ارمقت النصال من الضعیفی“ نیز مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۴۰۸) میں حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے ”قال اوصالی خلیلی ان اصل صلوۃ الضعیفی فانہا صلوۃ الاوابین“ نیز مصنف (ج ۲ ص ۴۰۸) ہی میں باب ای ساعۃ تسلی الضعیفی کے تحت حضرت علیؓ کے بارے میں مروی ہے ”انہ رأیہم یصلون الضعیفی عند طلوع الشمس فقال ہلا ترکوا حتی اذاکانت الشمس تدرج اور یحین صلوہا فذلک صلوۃ الاوابین“ ۱۳ رشید اشرف سیفی تجاوا اللہ عن ذنوبہم لہ آیت ۱۵ سورہ ص ۲۷، ترجمہ: تحقیق مسخر کیا ہم نے پیاروں کو ساتھ اس کے تسبیح کہتے تھے دن ڈھلے اور سورج نکلے: (ترجمہ حضرت شاہ رفیع الدینؒ) ۱۴ مرتب عفی عنہ

لہ آیت ۱۹ سورہ ص ۲۷، ترجمہ: ”اور جانور اکٹھے کئے ہوئے ہر ایک واسطے اس کے جواب دینے والے تھے“ (ایضاً) ۱۵ یعنی غنیۃ المستملی فی شرح منیۃ المصلی (ص ۲۸۵، فصل فی النوافل) طبع سہیل اکیڈمی لاہور پاکستان ۱۴ مرتب عفی عنہ

كَانَ لِذَٰلِكَ ابْنُ غَفُورًا۔ مگر علامہ بنوری نے معارف السنن میں فرماتے ہیں کہ مجھے اس کا کوئی ماخذ کتب حدیث میں نہیں ملا۔ بہر حال ! اصطلاح میں کوئی تنگی نہیں ہے۔ لہذا اس نام سے اس نماز کو یاد کرنے میں کوئی حرج نہیں۔

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ یہ چھ رکعتیں دوست مؤکدہ کے علاوہ ہوں گی یا ان کو شامل کر کے چھ رکعات شمار ہوں گی ؟ فقہاء کے دونوں قول ملتے ہیں ، احوط یہ ہے کہ چھ رکعات دوستوں کے علاوہ پڑھی جائیں ، لیکن حدیث کے الفاظ میں اس کی بھی گنجائش ہے کہ دوستوں کو شامل کر کے چھ شمار کی جائیں۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الرَّكْعَتَيْنِ بَعْدَ الْعِشَاءِ

قوله وبعد العشاء ركعتين، عشاء کے بعد دو رکعات ہمارے نزدیک رواتب میں سے ہیں ، اور دو نقلیں غیر راتبہ ہیں ، دو راتبہ کا ثبوت حدیث باب سے ہوتا ہے ، اور اس کے ساتھ دو غیر راتبہ کا ثبوت صحیح بخاری کتاب العلم میں حضرت ابن عباسؓ کی حدیث سے ہوتا ہے : فصلی التبی صلی اللہ علیہ وسلم العشاء ثم جاء إلى منزله فصلی أربع ركعات ثم نام۔

البتہ اربع قبل العشاء کے ثبوت میں کوئی حدیث معروف کتب حدیث میں نہیں ملتی ، اگرچہ تمام فقہاء حنفیہ اربع قبل العشاء کو سنن غیر راتبہ میں بالتزام ذکر کرتے ہیں ۔ کبیری شرح منیۃ المصلی میں دلیل کے طور پر یہ حدیث ذکر کی ہے کہ من صلی قبل العشاء أربعاً کانما تہجد من لیلتہ الخ اور سنن سعید بن منصور کا حوالہ دیا ہے ، لیکن علامہ بنوریؒ نے معارف السنن

۱ (ج ۲ ص ۱۱۳) مرتب

۲ البتہ محمد بن المنکدر سے مرسل مروی ہے ، من صلی ما بین المغرب والعشاء فانہا من صلاة الاوابین ،

دیکھئے جمع الجوامع (طبع البیتۃ المصریۃ العامۃ للکتاب ج ۱ ص ۷۹۴) مرتب عفی عنہ

۳ (ج ۱ ص ۲۲) باب العلم والعظۃ باللیل ۳ مرتب عفی عنہ

۴ (ج ۲ ص ۱۱۵) تحقیق اربع قبل العشاء فی باب ما جاء فی فضل التطوع ست رکعات بعد

المغرب ۱۲ مرتب عفی عنہ

میں ثابت کیا ہے کہ یہاں صاحب کبیری سے تسامح ہوا ہے۔ اصل حدیث یوں ہے کہ من صلی قبل الظهر اربعاً کانتا تہجد من لیلتہ۔ لہذا اس سے استدلال درست نہیں۔ البتہ اربع قبل العشاء کے ثبوت پر حضرت عبداللہ بن مغفلؓ کی اس معروف حدیث سے استدلال کیا جاسکتا ہے جس میں ارشاد ہے: بین کل اذانین صلاة لمن شاء۔ اس سے معلوم ہوا کہ عشاء سے قبل بھی نماز ثابت ہے، اور چار رکعات کی تعیین اس طرح ممکن ہے کہ تمام نمازوں میں سنن قبلتہ کی تعداد اُس وقت کے فرائض کی برابر ہوتی ہے۔ چنانچہ فجر میں دو، ظہر میں چار اور عصر میں چار رکعات مسنون ہیں، اس کا تقاضا یہ ہے کہ عشاء سے قبل بھی چار رکعات ہوں۔ البتہ مغرب کی نماز کا استثناء اسی حدیث کے

۱۔ احقر مرتب غفلت گزار ہے کہ علامہ حلبی نے کبیری میں روایت ”من صلی قبل العشاء اربعاً کانتا تہجد من لیلتہ“ کے الفاظ کے ساتھ ذکر نہیں کیا بلکہ ان الفاظ کے ساتھ ذکر کی ہے ”عن البرار بن عازب قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من صلی ”قبل الظهر“ اربعاً کان کانتا تہجد من لیلتہ ومن صلاہن بعد العشاء کان کتہن من لیلتہ القدر“ رواہ سعید بن منصور فی سننہ۔ لہذا علامہ بنوریؒ کا صاحب کبیری کی طرف تسامح کی نسبت کرنا بظاہر درست نہیں معلوم ہوتا، اس لئے کہ انہوں نے یہ روایت دوسرے محدثین ہی کی طرح ذکر کی ہے۔ یعنی ”من صلی قبل الظهر اربعاً“، بلکہ صاحب کبیری تو آگے چل کر خود تصریح کرتے ہیں۔ واما الاربع قبلہا راوی العشاء، فلم ینذکر فی خصوصہا حدیث لکن یتبدل لہ بعوم ما رواہ الجماعة من حدیث عبداللہ بن مغفلؓ عنہ علیہ السلام قال ینزل اذانین صلاۃ ینزل کل اذانین صلاۃ ثم قال فی الثالثہ لمن شاء فہذا مع عدم المانع من التنقل قبلہا ینفید الاستحباب لکن کونہا اربعاً یمشی علی قول ابی حنیفہ لانہا الافضل عنہ فیعمل علیہا لفظ الصلاۃ حملاً لا مطلقاً علی الکامل ذاتاً ووصفاً۔ (کبیری شرح منیۃ المصلی ص ۳۸۵، طبع ہیل اکیڈمی لاہور) فصل فی النوافل۔ صاحب کبیری کے مذکورہ کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک بھی اربع قبل العشاء کی سنیت پرولئے عبداللہ بن مغفلؓ کی روایت عمومی ”بین کل اذانین صلاۃ الخ“ کے اور کوئی روایت ثابت نہیں۔ لہذا یہ ہو بھی کیسے سکتا ہے کہ وہ ”من صلی قبل الظهر اربعاً“ کی جگہ ”من صلی قبل العشاء اربعاً“ روایت کر دیں واللہ اعلم۔

رشید اشرف تجاووز اللہ عنہ زلیہ و منائیم۔

۲۔ جامع ترمذی (ج ۱ ص ۴۶) باب ما جاء فی الصلوۃ قبل المغرب ۱۲ مرتب عنی عنہ

بعض طرق میں موجود ہے، جس پر مفصل بحث مستقل باب کے تحت گذر چکی ہے۔ تم شرح الباب۔

بَاب مَا جَاءَ أَنَّ صَلَاةَ اللَّيْلِ مَثْنَى مَثْنَى؛

عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال: "صَلَاةُ اللَّيْلِ مَثْنَى مَثْنَى"؛
اس حدیث کے مطابق جمہور اور صاحبین کا مسلک یہ ہے کہ رات کی نفلوں کو دو دو رکعت کر کے پڑھنا افضل ہے۔ لیکن امام ابو حنیفہؒ سے مروی ہے کہ وہ چار چار رکعات کر کے پڑھنے کو افضل کہتے ہیں۔
ان کی دلیل صحیحین میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے جس میں وہ فرماتی ہیں: ما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يذ في رمضان ولا في غيره على إحدى عشرة ركعة يصلي أربعاً فلا تسأل عن حسنهن وطولهن ثم يصلي أربعاً فلا تسأل عن حسنهن وطولهن ثم يصلي ثلاثاً (اللفظ للبخاری)

۱۔ چنانچہ سنن دارقطنی (ج ۱ ص ۲۶۴) میں "باب البحث على الركوع بين الاذانين في كل صلاة والركعتين قبل المغرب والاختلاف فيه" کے تحت اور سنن کبریٰ بیہقی (ج ۲ ص ۴۷۴) میں "باب من جعل قبل صلاة المغرب ركعتين" کے تحت یہ روایت ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے "ان عند كل اذانين ركعتين ما خلا صلاة المغرب" (روى البيهقي "ما خلا المغرب") ۱۲ مرتب بقرة الله بعبوب نفسه

۲۔ دیکھئے درس ترمذی (ج ۱ ص ۲۳۰ و ۲۳۱ طبع الدل) باب ما جاز في الصلاة قبل المغرب ۱۲ مرتب
۳۔ قولہ "صلاة الليل مثنى مثنى" ہذا الجملہ مفیدۃ للقصر محصر المبتدأ فی الخبر فحملہ الشافعی علی ان القصر للافضلیۃ وکذا حملہ البہووی کما فی "الفتاوی" (ج ۲ ص ۳۹۸) وقال مالک: القصر لیان الجواز ای لا يجوز غیر ذلک باللیل ۶ کذا فی معارف السنن (ج ۲ ص ۱۱۸) ۱۲ مرتب عنی عنه

۴۔ بلکہ امام مالکؒ رات کو چار رکعت نفلیں ایک سلام کے ساتھ پڑھنے کو ناجائز کہتے ہیں کما حکاہ ابن دقیق العید فی شرح العمدة والعسراقی فی شرح التقريب، انظر معارف السنن (ج ۲ ص ۱۱۸) ۱۲ مرتب عنی عنه

۵۔ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۵۴) باب قیام النبی صلی اللہ علیہ وسلم باللیل فی رمضان وغیرہ، کتاب التہجد، صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۵۴) باب صلاة الليل وعدد ركعات النبي صلى الله عليه وسلم في الليل الخ ۱۲ مرتب عنی عنه

لیکن جمہور کی طرف سے اس کا یہ جواب دیا جاتا ہے کہ صحیح مسلم کی روایت میں یہ تصریح ہے کہ یہ چار چار رکعتیں آپؐ دو سلاموں کے ساتھ پڑھتے تھے۔

حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ امام ابو حنیفہؒ کے مسلک کی کوئی دلیل نہ مل سکی البتہ مصنف ابی شیبہ میں حضرت ابن مسعودؓ کا ایک اثر مروی ہے جس سے وہ استدلال کر سکتے ہیں ”من صلی اربعاً بتسلیمة باللیل عدل من بقیام لیلة القدس“ روہذا الحدیث وان کان موقوفاً لکن الموقوف فی مثله فی حکم المرفوع فان الاخبار بفضل عمل لا یمکن الا بتوفیق من الشارع علیہ السلام، معارف السنن ج ۴ ص ۱۲۰، مرتب) لیکن جمہور کی طرف سے اس کا بھی یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ وہ ”اربع قبل العشاء“ پر محمول ہے نہ کہ صلاۃ اللیل پر بحسب قلیل۔ چنانچہ دلیل کے اعتبار سے جمہور ہی کا مسلک راجح ہے اور امام ابو حنیفہؒ سے بھی ایک روایت یہی ہے اور متاخرین نے فتویٰ بھی اسی پر دیا ہے واللہ اعلم۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي وَصْفِ صَلَاةِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِاللَّيْلِ

یہاں امام ترمذیؒ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی صلاۃ اللیل کے سلسلے میں متعدد ابواب قائم کئے ہیں۔ ان تمام احادیث کا خلاصہ یہ ہے کہ آپؐ سے تہجد کی تعداد میں مختلف روایات مروی ہیں۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنے حالات اور نشاط کے مطابق کبھی کم رکعتیں پڑھتے، کبھی

۱۰ (ج ۱ ص ۲۵۳) باب صلوۃ اللیل و عدد رکعات النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی اللیل وان الوتر رکعة وان الركعة صلوۃ صحیحہ، روایت

اس طرح مروی ہے ”عن عائشہ زوج النبی صلی اللہ علیہ وسلم قالت کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلی فیما بین ان یتفرغ من صلوۃ العشاء ویاتی یتلو الناس العتمۃ الی الفجر احدی عشرۃ رکعة یسلم بن کل رکعتین ویوتر بواحدة الخ ۱۲ مرتب

۱۱ حضرت بخاریؒ نے معارف السنن (ج ۴ ص ۱۲۰) میں یہ اثر انہی الفاظ کے ساتھ ذکر کیا ہے لیکن پھر آگے تحریر فرماتے ہیں:

”قال الرافق: لیس عندی المصنف ولم اقف علی روایۃ ابن مسعود ہذہ“ احقر مرتب) کو مصنف (ابن ابی شیبہ ج ۲ ص ۲۳۳)

باب فی اربع رکعات بعد العشاء) میں یہ روایت دیکھ عن عبد الجبار بن عیاش عن قیس بن وہب عن مرة عن عبد اللہ کے طریق سے

اور زیادہ واضح الفاظ کے ساتھ مل گئی ”من صلی اربعاً بعد العشاء لا یفصل بینہن بتسلیم عدل من لیلة القدس“ رشید اثر سیفی

۱۲ حضرت بخاریؒ نے چند اور روایات بھی امام ابو حنیفہؒ کے مسلک کی تائید میں ذکر کی ہیں لیکن تمام روایات ایسی ہیں جو صحیح

امام ابو حنیفہؒ کے مسلک پر صریح نہیں اور جمہور کی جانب سے ان کا جواب دیا جاسکتا ہے، دیکھئے معارف السنن (ج ۴ ص ۱۲۰) ۱۳

۱۴ لیکن پھر سب سے حاشیہ میں جن الفاظ کے ساتھ حدیث نقل کی گئی ہے اس کی روشنی میں یہ جواب نہیں چل سکتا اس لئے کہ اس میں

زیادہ، چنانچہ ان سب روایتوں پر عمل جائز ہے۔ اور اگرچہ آپ سے روایات میں وتر سمیت تیرہ رکعات سے زیادہ ثابت نہیں، لیکن اس سے زائد میں کوئی ممانعت بھی نہیں ہے۔ اور ان ابواب میں ایک رکعت پڑھنے کا جو ذکر آیا ہے اس کی پوری تفصیل انشاء اللہ ابواب الوتر کے تحت آئیگی۔

بَابُ فِرْزِ النَّبِيِّ تَبَارَكَ وَتَعَالَى إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا كُلِّ لَيْلَةٍ

ينزل الله تبارك وتعالى إلى السماء الدنيا كل ليلة حين يمضي ثلث الليل الأول فيقول أنا الملك من ذا الذي يدعوني فاستجب له، من ذا الذي يسألني فأعطيه، من ذا الذي يستغفرني فأغفر له فلا يزال كذلك حتى يضيئ الفجر»
 حدیث کا منشا تو واضح ہے کہ رات کا پہلا تہائی حصہ گزرنے کے بعد اللہ تعالیٰ کی خاص رحمت بندوں پر متوجہ ہوتی ہے، اور مقصد یہ ہے کہ بندے اس وقت سے فائدہ اٹھائیں، اور اس کو عبادات اور دعاء و مناجات میں صرف کریں۔ حدیث کا عملی پیغام تو یہی ہے، اور اصل اہمیت اسی پیغام کو حاصل ہے۔ لیکن چونکہ حدیث میں الفاظ یہ فرمائے گئے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ثلث لیل گزرنے پر سمار دنیا کی طرف نزول فرماتے ہیں، اس لئے اس حدیث میں بڑے معرکہ الآراء کلامی مسائل پیدا ہو گئے جو کسی زمانے میں بحث و مناظرہ اور نزاع و جدال کا سبب بنے رہے ہیں۔ اب اگرچہ ان مباحث میں وہ شدت باقی نہیں رہی، اور وہ فرقے بھی ختم ہو گئے جن کی وجہ سے یہ مباحث ابھرے تھے، لیکن چونکہ ان مسائل کے تذکرے سے قدیم کتابیں لبریز ہیں، اور اصل مسئلے کی حقیقت سمجھنی بھی ضروری ہے، اس لئے اس بحث کا بہت مختصر خلاصہ یہاں بیان کیا جاتا ہے۔

جن احادیث میں باری تعالیٰ کے لئے ”نزول“ یا کوئی اور ایسا فعل ثابت کیا گیا ہو جو بظاہر حوادث کی صفت ہے، اس کے بارے میں بنیادی طور پر چار مذاہب مشہور ہیں :-
 ۱۔ پہلا مذہب مشیت کا ہے جو ان الفاظ کو ان کے ظاہر اور حقیقی معنی پر محمول کرتے ہیں اور یہ

۱۔ مثلاً حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث مرفوعہ میں ارشاد ہے ”قال الله عز وجل اذا تقرب عبدي مني شبراً تقربت منه ذراعاً واذا تقرب مني ذراعاً تقربت منه باعاً او (قال) بوعاً واذا اتاني بمشي آتيت به رولة، صحیح مسلم (ج ۲ ص ۳۴۳) کتاب الذکر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب فضل الذکر والدعاء والتقرب الى الله تعالى وحسن الظن به ۱۲ ارشید اشرف سیفی

کہتے ہیں کہ (معاذ اللہ) یہ صفات اللہ تعالیٰ کیلئے اسی طرح ثابت ہیں جس طرح حوادث میں ثابت ہوتی ہیں۔ یہ مذہب باطل محض ہے، اور جمہور اہل سنت اس کی ہمیشہ تردید کرتے آئے ہیں۔

۲۔ دوسرا مذہب معتزلہ اور خوارج کا ہے، جو باری تعالیٰ کی صفات کا انکار کرتے ہیں اور حدیث نزول اور اس جیسی دوسری احادیث کو صحیح نہیں مانتے۔ یہ مذہب بھی باطل محض ہے۔
۳۔ تیسرا مذہب جمہور سلف اور محدثین کا ہے، جن کا کہنا یہ ہے کہ یہ احادیث متشابہات میں سے ہیں، ”نزول“ کے ظاہری معنی جو تشبیہ کو مستلزم ہیں وہ تو مراد نہیں، باری تعالیٰ کیلئے ”نزول“ کو اتبائاً للتخصیص ثابت مانا جائے گا، لیکن اس کے معنی مراد اور اس کی کیفیت کے بارے میں توقف و سکوت کیا جائے گا، اور اس میں غرض نہیں کیا جائے گا۔ ان حضرات کو ”مفوضہ“ کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔

۴۔ چوتھا مذہب متکلمین کا ہے، جو یہ کہتے ہیں کہ ان الفاظ کا ظاہری مفہوم برگزمراد نہیں۔ کیونکہ وہ تشبیہ کو مستلزم ہے، لیکن ان کے مجازی معنی مراد ہیں، مثلاً ”نزول“ سے مراد ”نزول رحمت“ یا ”نزول ملائکہ“ ہے، ان حضرات کو ”مؤولہ“ کہتے ہیں، اور ان کی بھی دو قسمیں ہیں، بعض حضرات ان الفاظ کی ایسی تاویل کرتے ہیں جو لغت اور استعمال کے تکلف ہوتی ہے، اور بعض حضرات دو راز کار تاویلات اختیار کرتے ہیں جو بعض اوقات تحریف کی حد تک پہنچ جاتی ہیں۔

ان چار مذاہب میں سے پہلے دو مذہب تو باطل ہیں، اور علمائے اہل حق میں سے کوئی ان کا قائل نہیں ہوا، البتہ اہل حق کے درمیان ”تفویض“ اور ”تاویل“ کا اختلاف جاری رہا ہے۔ محدثین کا عام طور سے رجحان تفویض کی طرف ہے، اور متکلمین کا تاویل کی طرف۔ اور بعض محدثین نے دونوں میں اس طرح تطبیق دی ہے کہ جس جگہ بے تکلف تاویل ممکن ہو وہاں تاویل اختیار کر لی جائے، اور جہاں بے تکلف تاویل ممکن نہ ہو، بلکہ اس کے لئے تکلف کرنا پڑے وہاں تفویض بہتر ہے۔

اور حضرت شیخ عبدالوہاب شحرانی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی مشہور کتاب ”ایواقیت و البجواہر“ میں (ص ۱۰۴ ج ۱ پر) لکھا ہے کہ ان دونوں مذہبوں میں سے تفویض اولیٰ ہے، اس لئے کہ ہم جو بھی تاویل کریں گے، خواہ وہ کتنی بے تکلف کیوں نہ ہو، وہ ہمارے ذہن کی اختراع ہوگی، اور اس میں غلطی کا بھی امکان ہے اور اس میں آراء کا اختلاف بھی ہو سکتا ہے، اس لئے

صفات باری جیسے نازک مسئلے میں اپنی رائے کو انصوں پر ٹھونسنالازم آئے گا، اور تفویض میں یہ اندیشہ نہیں۔ البتہ شیخ شرانی رحمۃ اللہ، شیخ اکبر محی الدین ابن عربی رحمۃ اللہ علیہ کے اس قول کی تائید فرماتے ہیں کہ جس شخص سے یہ خطرہ ہو کہ اگر اس کے سامنے تاویل نہ کی گئی تو وہ کسی شک میں یا کسی بد اعتقادی میں مبتلا ہو جائے گا، اس کیلئے تاویل کا راستہ اختیار کرنے کی گنجائش ہے۔

یہ ہے اس مسئلے میں مذاہب کا خلاصہ۔

اس بارے میں علامہ ابن تیمیہ کا موقف ہے | اب یہاں علامہ ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ کے موقف کو بھی سمجھ لینا ضروری ہے۔ یہ بات بہت مشہور ہو گئی

ہے کہ وہ (معاذ اللہ) تشبیہ کے قائل یا کم از کم اس کے قریب پہنچ گئے ہیں۔ اور یہ قصبہ بھی مشہور ہے کہ انہوں نے ایک مرتبہ جامع دمشق کے منبر پر تقریر کرتے ہوئے حدیث باب کی شرح کی اور اس تشریح کے دوران خود منبر سے دو سیڑھیاں اتر کر کہا کہ ”یَنْزِلُ كَنَزُولِي هَذَا“ یعنی باری تعالیٰ کا نزول میرے اس نزول کی طرح ہوتا ہے۔

اگر یہ واقعہ ثابت ہو تو بلاشبہ یہ نہایت خطرناک بات ہے، اور اس سے لازم آتا ہے کہ علامہ ابن تیمیہ تشبیہ کے قائل ہیں۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ تحقیق سے اس واقعے کی نسبت علامہ ابن تیمیہ کی طرف ثابت نہیں ہوتی۔ دراصل واقعہ کسی مستند طریقے سے ثابت نہیں، بلکہ یہ سب سے پہلے ابن بطوطہ نے اپنے سفر نامے (صفحہ ۵۷ ج ۱) میں ذکر کیا ہے، اور کہا ہے کہ میں نے خود علامہ ابن تیمیہ کو جامع دمشق کے منبر پر تقریر کرتے ہوئے دیکھا، وہ تقریر کے دوران منبر سے دو سیڑھیاں نیچے اترے اور کہا کہ ”یَنْزِلُ كَنَزُولِي هَذَا“۔

لیکن محققین نے سفر نامہ ابن بطوطہ کی اس حکایت کو معتبر نہیں مانا، جس کی وجہ یہ ہے کہ اسی سفر نامے کے صفحہ ۵۰ ج ۱ پر تصریح ہے کہ ابن بطوطہ جمعات ۹ رمضان ۷۲۶ھ کو دمشق پہنچا ہے، حالانکہ علامہ ابن تیمیہ شعبان ۷۲۶ھ کے اوائل ہی میں دمشق کے قلعے میں قید ہو چکے تھے، اور اسی قید کی حالت میں ۲۰ ربیعہ ۷۲۸ھ کو ان کی وفات ہو گئی۔ لہذا یہ بات تاریخی اعتبار سے ممکن نظر نہیں آتی کہ وہ رمضان ۷۲۶ھ میں جامع دمشق میں خطبہ دے رہے ہوں۔

ادھر سفر نامہ ابن بطوطہؒ خود ابن بطوطہؒ کا لکھا ہوا نہیں ہے، بلکہ اُسے ان کے شاگرد ابن جری
الکلبی نے مرتب کیا ہے۔ اور وہ ابن بطوطہؒ سے حالات زبانی سُن کر انہیں اپنے الفاظ میں قلمبند
کرتے تھے، اس لئے اس میں غلطیوں کا کافی امکان ہے۔

جہاں تک اس سلسلے میں علامہ ابن تیمیہؒ کے صحیح موقف کا تعلق ہے، اس موضوع پر ان کی
ایک مستقل کتاب ہے جو ”شرح حدیث النزول“ کے نام سے شائع ہو چکی ہے، اور
اس میں علامہ ابن تیمیہؒ نے ”تشبیہ“ کی سختی کے ساتھ تردید فرمائی ہے۔ مثلاً مَدَّہ پر لکھتے ہیں:
ولیس نزولہ کنزول اجسام بنی آدم من السطح الی الارض بحیث یبقی السقف
فوقہم، بل اللہ منزہ عن ذلک،

اس کتاب میں علامہ ابن تیمیہؒ کا دعویٰ یہ ہے کہ اُن کا مسلک اس باب میں بعینہ وہ ہے جو جمہور
سلف اور محدثین کا ہے، لیکن ان کی پوری بحث کے مطالعے کے بعد اگر اس نتیجے پر پہنچا ہے کہ
ان کے مسلک میں اور جمہور محدثین کے مسلک میں بھی ایک باریک فرق ہے، اور وہ یہ کہ جمہور محدثین
”نزول“ کو ثابت مان کر اس کو متشابہ مانتے ہیں، اور اس کی تشریح سے مطلقاً توقف کرتے ہیں۔
ان میں سے بعض تو یہ کہتے ہیں کہ ”نزول“ کے حقیقی معنی مراد نہیں، اور جو معنی مراد ہیں وہ ہمیں
معلوم نہیں، اور بعض حضرات یہ کہنے سے بھی توقف فرماتے ہیں کہ یہاں حقیقی معنی مراد ہیں یا
مجازی معنی؟ بلکہ ”نزول“ کی تفسیر سے مطلقاً توقف فرماتے ہیں۔

لیکن علامہ ابن تیمیہؒ کی پوری بحث سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ حدیث میں ”نزول“ کے حقیقی
معنی ہی مراد ہیں، لیکن باری تعالیٰ کا ”نزول“ اجساد کے ”نزول“ کی طرح نہیں جس میں
ایک مکان سے ہٹ کر دوسرے مکان میں منتقل ہونا لازم ہوتا ہے، بلکہ باری تعالیٰ کا نزول
حوادث کی اس صفت سے منزہ ہے، اور اس کی کیفیت ہمارے ادراک سے ماوراء ہے۔

علامہ ابن تیمیہؒ کا کہنا یہ ہے کہ ”نزول“ بمنزلہ کلی مفہوم ہے، لہذا اس کی کیفیات اور
اس کے لوازم نازلین کے اختلاف سے مختلف ہوتے رہتے ہیں، چنانچہ جب اس کی نسبت
حوادث کی طرف ہوگی تو اس کے لوازم کچھ اور ہوں گے، اور جب اس کی نسبت قدیم کی طرف
ہوگی تو اس کے لوازم کچھ اور ہوں گے، لیکن دونوں صورتوں میں وہ ”نزول“ بمعناہ
الحقیقی ہی ہوگا۔ چنانچہ حوادث کے نزول کو خلوت من مکان الی مکان لازم ہے، لیکن
باری تعالیٰ کا نزول اس سے منزہ ہے۔ لیکن دونوں قسم کے ”نزول“ اپنے ”نزول“ ہونے

میں مشترک ہیں۔ جس طرح ”علم“ حوالہ کی بھی صفت ہوتی ہے، اور اللہ تعالیٰ کی بھی، اور دونوں کی حقیقت میں زبردست فرق کے باوجود لفظ ”علم“ کا اطلاق بالمعنی الحقیقی دونوں میں ماہم الاشتراک ہے، اسی طرح ”نزول“ کو بھی قیاس کیا جاسکتا ہے۔

لیکن ہوتا یہ ہے کہ چونکہ ہم مشاہدے سے صرف حوادث کے ”نزول“ کو پہچان سکتے ہیں، اور باری تعالیٰ کے ”نزول“ کا مشاہدہ ہماری قوتوں سے ماوراء ہے، اس لئے ہم ”نزول“ کا تصور بغیر ”خلومن مکان الی مکان“ کے نہیں کر سکتے، اور اللہ تعالیٰ کیلئے لفظ ”نزول“ بمعناہ الحقیقی کا اطلاق ہمیں مستبعد معلوم ہوتا ہے، لیکن اس کی مثال ایسی ہے جیسے جنت میں کھجور، پھلوں اور شہد وغیرہ ہونے کا ذکر قرآن کریم نے فرمایا ہے، حالانکہ یہ پھل دنیا کے پھلوں سے یکسر مختلف ہوں گے، کیونکہ وہ مالا عین رأت ولا اذن سمعت ولا خطر علی قلب بشر میں داخل ہیں۔ لہذا دنیا کے پھلوں اور آخرت کے پھلوں میں حقیقت کے اعتبار سے بون بعید ہے، لیکن پھل (بمعناہ الحقیقی) ہونے میں یہ دونوں مشترک ہیں۔ اسی طرح حوادث کے ”نزول“ اور باری تعالیٰ کے ”نزول“ میں وہی فرق ہے جو حادث اور قدیم کے درمیان ہونا چاہئے، اس کے باوجود باری تعالیٰ کے ”نزول“ پر لفظ ”نزول“ کا اطلاق مجازی نہیں، بلکہ حقیقی ہے۔

علامہ ابن تیمیہؒ کے نظریے کا یہ مختصر خلاصہ ہے جس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ علامہ ابن تیمیہؒ لفظ ”نزول“ کی تشریح سے توقف نہیں کرتے، بلکہ لفظ ”نزول“ کو حقیقی معنی مجہول کر کے اس کی کیفیت سے توقف کرتے ہیں۔ جبکہ جمہور محدثین کے قول کا حاصل یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ لفظ ”نزول“ کی تشریح ہی سے توقف فرماتے ہیں، نہ یہ کہتے ہیں کہ اس کے حقیقی معنی مراد ہیں، اور نہ یہ کہتے ہیں کہ مجازی معنی مراد ہیں۔ لہذا علامہ ابن تیمیہؒ کا یہ دعویٰ محل نظر ہے کہ ان کا مسلک بعینہ وہ ہے جو جمہور سلف کا ہے، بلکہ ان کے موقف میں اور جمہور محدثین کے موقف میں وہ باریک فرق پایا جاتا ہے جس کی تشریح اوپر کی گئی۔ البتہ یہ فرق رمعاذ اللہ تشبیہ اور

لے کافی روایت ابی ہریرۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال اللہ تبارک وتعالیٰ اعدت لعبادی العاجن مالا عین رأت ولا اذن سمعت ولا خطر علی قلب بشر، صحیح بخاری (ج ۱ ص ۴۶۰) کتاب بدر الخلق، باب ما جاز فی صفة الحجۃ وانہا مخلوقۃ ۱۲ مرتب عنی عنہ

تتزیہ کا فرق نہیں ، بلکہ تتزیہ ہی کی تعبیر کا فرق ہے ، لہذا اس مسئلے میں ان کو جمہور اہل سنت نے مختلف قرار دیکر نشانہ ملامت بنا نا درست نہیں ۔

البتہ اس میں کوئی شک نہیں کہ اس قسم کے مسائل میں سلامتی کا راستہ جمہور سلف ہی کا ہے جو ان الفاظ کی تشریح ہی سے توقع کرتے ہیں ، کیونکہ تشریح کا آغاز ہوتے ہی انسان اس پر خسار وادی میں پہنچ جاتا ہے جہاں افراط و تفریط سے دامن بچنا مشکل ہو جاتا ہے ۔ ابن خلدونؒ نے مقدمے میں بڑی اچھی بات لکھی ہے کہ صفات باری تعالیٰ کے مسائل عقل کے ادراک سے ماورا ہیں ، اور جو شخص عقل کے ذریعے ان مسائل کو حل کرنا چاہے اس کی مثال اس احمق کی سی ہے جو سونے کے کانٹے سے پہاڑوں کو تولنا چاہتا ہو ۔

واللہ اعلم بالصواب والیہ المرجع والمآب
هذا آخر ما اردنا ایس ادۃ فی شرح هذه الابواب ، و
سنبدأ فی شرح ابواب الوتر ، واللہ الموفق والمعین ط



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

البَابُ الْوَتْرُ

(عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)

بَابُ مَا جَلَّ أَنْ الْوِتْرَ لَيْسَ بِحَتْمٍ

عن عليٍّ قال الوتر ليس بحتم كصلواتكم المكتوبة ولكن سن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : إن الله وتسميحت الوتر فأتوا أهل القرآن ، صلوة الوتر کے بارے میں یہ اختلاف معروف ہے کہ وہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک واجب نہیں

لہ اعلم ان بحث الوتر بحث طویل والاختلاف فی صلاة الوتر من وجوه كثيرة وهي الاختلاف :-

- (۱) فی وجوبہ (۲) فی عدده (۳) فی اشتراط النية فيه (۴) واختصاصه بالمستمرارية
- (۵) واشتراط شفع قبله (۶) وفي آخر وقته (۷) وفي صلوة في السفر على الدابة (۸) وفي قضاءه (۹) والقنوت فيه
- (۱۰) ومحل القنوت (۱۱) وما يقال فيه (۱۲) وفي فصله ووصله (۱۳) وهل تسن ركعتان بعده
- (۱۴) وفي صلاته من قعود (۱۵) وفي اول وقته (۱۶) وهل هو الافضل او الرواتب او خصوص ركعتي الغدير ؟
- (۱۷) وهل الثلاث الموصولة منه بتشهد افضل او بتشهدين ؟

فہرہ سبعة عشر وجہاً فی الخلاف ، السبعة منها الاول حکاہ الحافظ ابن حجر عن ابن التين والتسعة بعداً من زيادته ، والسابع عشر من زيادة الراقم (ای شیخ البوری رحمہ اللہ تعالیٰ) استفادہ من "شرح المہذب" وباللہ التوفیق ۔ (معارف السنن (ج ۴ ص ۱۶۶) ۱۲ رشید اشرف وفعتہ اللہ

ممنی سنت ہے، جبکہ امام ابو حنیفہؒ اس کو واجب قرار دیتے ہیں۔

دلائل احناف

۱۔ ابو داؤد میں معروف روایت ہے عن عبد اللہ بن بريدة عن ابيه قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: الوتر حق فمن لم يوتر فليس منا، الوتر حق فمن لم يوتر فليس منا، الوتر حق فمن لم يوتر فليس منا۔

اس پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ اس کے راوی ابو المنیب عبید اللہ بن عبد اللہ العتقی ضعیف ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ انہیں امام بخاریؒ وغیرہ نے اگرچہ ضعیف قرار دیا ہے لیکن امام ابن معینؒ انہیں ثقہ کہتے ہیں۔ امام ابو حاتمؒ نے ان کو صالح الحدیث قرار دیا ہے اور امام بخاریؒ پر تنقید کی ہے کہ انہوں نے ان کوضعفاء میں کیسے شمار کر لیا۔ اور امام ابن عدیؒ ان کے بارے میں فرماتے ہیں، "هو عندی لا بأس به"۔ بہر حال جارحین کے مقابلہ میں ان کی توثیق کرنے والوں کی تعداد زیادہ ہے لہذا حدیث قابل استدلال ہے۔ شاید یہی وجہ ہے کہ امام ابو داؤد نے اس پر سکوت کیا ہے، جو ان کے نزدیک حدیث کے صحیح یا کم از کم حسن ہونے کی دلیل ہے، اور امام حاکمؒ نے بھی اس کو صحیح علی شرط الشیخین قرار دیا ہے۔

دوسرا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ "الوتر حق" کہنے سے وجوب ثابت نہیں ہوتا کیونکہ حق

۱۔ صاحبین کا مسلک بھی یہی ہے چنانچہ صاحب ہدایہ ان حضرات کا مسلک نقل کرتے ہوئے لکھتے ہیں "وت لا سنة لظهور آثار السنن فيه حيث لا يكفر جاحدا ولا يؤذن له" ہدایہ (ج ۱ ص ۱۳۲) باملاء الوتر ۱۲
۲۔ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۰۱) باب فین لم یوتر ۱۲

۳۔ مکمل فیہ النساء و ابن حبان و العقیلی، و وثقہ آخرون، انظر نصب الرایہ (ج ۲ ص ۱۱۲) باب صلوة الوتر، و آثار السنن (ص ۱۵۲) باب ما استدلل به علی وجوب صلوة الوتر، و اعلام السنن (ج ۲ ص ۱) ابواب الوتر، باب وجوب الوتر و بیان وقته ۱۲ مرتب غنی عنہ

۴۔ چنانچہ علامہ ظفر احمد صاحب عثمانیؒ اعلام السنن (ج ۲ ص ۱) باب وجوب الوتر و بیان وقته کے تحت حضرت بریدہ کی اس روایت کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں "رواہ الحاکم فی المستدرک و صححہ" و قال ابو المنیب العتقی مروزی ثقہ یصح حدیثہ و لم یخرجاه ۱۲ مرتب غنی عنہ

کے معنی ثابت کے ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ لفظ حق ”واجب“ کے معنی میں بکثرت استعمال ہوتا ہے اور یہاں وہی معنی مراد ہیں، چنانچہ حضرت ابو ایوبؓ کی روایت مرفوعہ میں یہ الفاظ مروی ہیں: **”الوتر حق واجب علی کل مسلم“**

۲۔ حنفی کی دوسری دلیل حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت ہے ”قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من نام عن وتر أو نسیہ فلیصلہ اذا أصبح أو ذکرہ“ اس میں نماز وتر کی قضا کا حکم دیا گیا ہے اور قضا کا حکم واجبات میں ہوتا ہے نہ کہ سنن میں۔

۳۔ پہلے باب میں حضرت خارجہ بن حذافہؓ کی حدیث گزری ہے وہ فرماتے ہیں: ”خرج علينا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال ان اللہ امدکم بصلوة ہی خیر لکم من حصص النعم الوتر جعلہ اللہ لکم فیما بین صلوۃ العشاء الی ان یطلع الفجر“ اس میں لفظ ”امد“ اضافہ کرنے اور مدد پہنچانے کے معنی میں ہے اور اس کی نسبت اللہ کی طرف کی گئی ہے اگر یہ محض سنت ہوتا تو اس کی نسبت اللہ تبارک و تعالیٰ کے بجائے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف کی جاتی کہ ”ان اللہ امدکم“ ”کتب اللہ علیکم صیامہ“ (ای شہر رمضان) و سنت لکم صیامہ“ لہذا ”ان اللہ امدکم“ میں اللہ تعالیٰ کی طرف اضافہ کی نسبت وجوب و تر پر دلالت کرتی ہے۔

۴۔ حضرت علیؓ کی حدیث باب میں ”فاوتروا یا اہل القرآن“ فرمایا گیا ہے، یہ صیغہ امر ہے جو وجوب پر دلالت کرتا ہے۔

۱۔ اخرجہ احمد و ابن جان و اصحاب السنن الاثرمدی، کذا قال المحافظ فی الدراۃ فی تخریج احادیث الہدایۃ (تلمیح نصب الراۃ) الجزء الاول (ص ۱۹۰) باب صلوۃ الوتر، و اخرجہ ابو داؤد و الطیالسی ایضاً موقوفاً فی الجزء الثانی من مسندہ (ص ۸۱) وفیہ ”الوتر حق او واجب“ ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

۲۔ سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۲۲) کتاب الوتر، ”من نام عن وترہ او نسیہ“ ۱۷

۳۔ جامع ترمذی (ج ۱ ص ۸۵) باب ما جاز فی فضل الوتر ۱۲

۴۔ سنن ابن ماجہ (ص ۹۴) باب ما جاز فی قیام شہر رمضان ۱۲

۵۔ قولہ ”فاوتروا یا اہل القرآن“ بعض حضرات کے نزدیک اہل قرآن سے مراد مومنین ہیں۔ اور یہ جملہ اس بات کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ تمام مومنین پر وتر واجب ہے،

(باقی صفحہ ۲۱۰ پر)

۵۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے وتر پر ”مواظبت من غیر ترک“ منسرای ہے اور اس کے تارک پر نکیر کرتے ہوئے فرمایا ”من لم یوتر فلیس منّا“ مرتب

دلائل جہور

۱۔ پہلا استدلال حضرت علیؑ کے اس ارشاد سے ہے جو باب میں مذکور ہے کہ ”الوتر ليس بحتم كصلواتكم المكتوبة ولكن سنن رسول الله صلى الله عليه وسلم“ حقیقہ اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ یہ وجوب کی نہیں بلکہ فرضیت کی نفی ہے جیسا کہ ”کصلواتکم المكتوبة“ کے الفاظ اس پر دلالت کر رہے ہیں چنانچہ ہم بھی صلوٰت خمسہ کی طرح اس کی فرضیت کے قائل نہیں اور اس کے منکر کو کافر نہیں کہتے۔

”اذا صل الامر للوجوب“ ان حضرات کا کہنا یہ ہے کہ اگر اہل قرآن سے حفاظ القرآن اور مہرۃ القرآن مراد لئے جائیں تو ماننا پڑے گا کہ وتر صرف انہی پر واجب ہیں عام مومنین پر نہیں۔ لیکن حضرت کشمیریؒ وغیرہم کا رجحان اس طرف ہے کہ اہل قرآن سے حفاظ قرآن مراد ہیں۔ چنانچہ حضرت ابن مسعودؓ کی ایک روایت مرفوعہ سے اس کی تائید ہوتی ہے ”ان الله وتر يحب الوتر فاذا تروا يا اهل القرآن، فقال اعرابي ما يقول النبي صلى الله عليه وسلم قال ليست لك ولا لاحد من اصحابك“ رواه ابن نصر من طريق ابی عبیدۃ عن عبد الله كذا في معارف السنن (ج ۲ ص ۱۸۰) واخرجه ابو داود في سننه (ج ۱ ص ۲۰۰ و ۲۰۱، باب استحباب الوتر) وعبد الرزاق في مصنفه (ج ۲ ص ۴) رقم ۴۵۷۱، باب وجوب الوتر، حل شيء من التطوع واجب، والبيهقي في سننه الكبرى (ج ۲ ص ۴۶۸)، باب ذكر البيان ان لا فرض في اليوم والليل من الصلوات اكثر من خمس وان الوتر تطوع اور بیہقی (ج ۲ ص ۴۶۸) ہی کی ایک روایت میں یہ الفاظ مروی ہیں ”لست من اهل صلته“ جس سے معلوم ہوا کہ اہل و تر ان سے مراد حفاظ ہیں فعلیٰ هذا کیون المراد بالوتر صلوٰۃ اللیل مع الوتر فتمت صلوٰۃ اللیل بالوتر اعتباراً للتمامۃ، وعلى هذا تخصيص الامر بالحفاظ لما انهم تتجافى جنوبهم عن المضاجع برية من الليل فان الحافظ ليقوم الليل الا قليلاً نصفه او ينقص منه قليلاً او يزيد عليه ويرتل القرآن ترتيلاً بخلاف غيرهما فانه لا يقرأ الا شيئاً قليلاً۔ اس تفصیل کی روشنی میں ”فاوتروا يا اهل القرآن“ کے جملہ سے مسلک احناف پر استدلال مشکل ہو گا واللہ اعلم۔ هذا ملخص ما في الكوكب الدرري وحاشيته (ج ۱ ص ۱۸۹) ومعارف السنن (ج ۲ ص ۱۸۹)

بعض الزيادات والتغير من ”المرتب“ وفقه الله لخدمة السنة المطهرة ۱۲

سنن ابی داود (ج ۱ ص ۲۰۱) باب فمیں لم یوتر ۱۲

۲۔ ان حضرات کا دوسرا استدلال ان روایات سے ہے جن میں نمازوں کی تعداد پانچ بیان کی گئی ہے، ان کا کہنا یہ ہے کہ اگر وتر واجب ہوتے تو نمازوں کی تعداد چھ ہو جاتی۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو وتر توابع عشر میں ہے لہذا اس کو مستقلاً شمار نہیں کیا گیا دوسرے پانچ کا عدد فرض نمازوں کے لئے ہے اور وتر فرض نہیں بلکہ واجب ہے۔

۳۔ ائمہ ثلاثہ کا تیسرا استدلال حضرت عبادہ بن صامت کے اثر سے ہے کہ ان سے ذکر کیا گیا کہ فلاں شخص وتر کو واجب کہتا ہے تو انہوں نے اس کی تغلیط کرتے ہوئے فرمایا: ”کذب“ اخراجہ ابو داؤدؒ۔

اس کا جواب بھی یہی ہے کہ انہوں نے فرضیت کی نفی منسبائی ہے نہ کہ وجوب کی۔ اور حقیقت یہ ہے کہ یہ اختلاف عملاً لفظی جیسا ہے اور اس کا منشا یہ ہے کہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک سنت اور فرض کے درمیان مامور بہ کوئی اور مرتبہ نہیں اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ان دونوں کے درمیان واجب کا مرتبہ ہے چنانچہ ائمہ ثلاثہ بھی ترکواکد السنن مانتے ہیں اور حنفیہ بھی اس کی فرضیت کے قائل نہیں (چنانچہ وہ اس کا انکار کرنے والے کی تکفیر کے قائل نہیں) گویا اس بات پر دونوں متفق ہیں کہ وتر کا مرتبہ عام سنن مؤکدہ سے اوپر اور فرض سے نیچے ہے، پھر چونکہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک فرض اور سنت کے درمیان کوئی متوسط درجہ نہیں تھا اس لئے انہوں نے اس کے لئے لفظ سنت استعمال کیا اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک چونکہ درمیان میں واجب کا درجہ موجود ہے اس لئے انہوں نے اسے واجب قرار دیا۔ لہذا دونوں میں کوئی خاص فرق نہیں ہے۔

۱۔ کحدیث انس مثلاً قال سأل رجل رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله! كم افترض الله عز وجل على عباده من الصلاة؟ قال افترض الله على عباده صلوات خمس، قال يا رسول الله! هل قبلهن او بعدهن شيئاً؟ قال افترض الله على عباده صلوات خمس فحلف الرجل لا يزيد عليه شيئاً ولا ينقص منه شيئاً، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان صدق قلين الجنة، سنن نسائي، باب كم فرضت في اليوم والليله ۹ ۱۲

۲۔ (ج ۱ ص ۲۰۱) باب فمين لم يوتر ۱۲ مرتب غني عنه
۳۔ وذكر في البرائع وغيره ان يوسف بن خالد السمتي من اعيان فقهاء البصرة (شيخ الشافعي) سأل ابا حنيفة عن الوتر فقال (اجاب) انه واجب، فقال له، كفرت يا ابا حنيفة، فلما منه انه يقول فرليفة۔ فقال ابو حنيفة ايها الكفارك اي اي وانا اعرف الفرق بين الفرض والواجب كغرق ما بين السماء والارض، ثم بين له الفرق بينهما فاعتذرا اليه وجلس عنده للتعلم اه كذا في معارف السنن (ج ۳ ص ۱۷۲) باب ما جاز في فصل الوتر ۱۲ رشيد اشرف عفا الله عنه

البتہ بعض جزوی مسائل میں اس اختلاف کا اثر ظاہر ہوتا ہے، مثلاً وتر علی الراحہ کا مسئلہ جس کی تفصیل انشا اللہ آگے مستقل باب کے تحت آئے گی۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

بَاب مَا جَاءَ فِي الْوُتْرِ بِسَبْعٍ

یہاں سے امام ترمذی نے متعدد ابواب تعداد رکعات وتر کے بیان کے لئے قائم فرمائے ہیں۔ تفصیل میں جانے سے پہلے واضح ہے کہ احادیث میں لفظ ”ایتار“ دو معنی کے لئے استعمال ہوا ہے۔ ایک صرف ”وتر“ کے لئے اور دوسرے پوری ”صلوۃ اللیل“ کے لئے۔

روایات ایتار اور ان میں تطبیق

پھر واضح ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عدد وتر کے بارے میں روایات بہت مختلف ہیں اور ایک لکھتے سے لیکر سترہ رکعات تک کا ذکر روایات میں آیا ہے۔

۱۔ ایک سے لیکر تیرہ تک کی روایات کیلئے دیکھئے مسنن نسائی (ج ۱ ص ۲۴۸ تا ۲۵۱) کتاب قیام اللیل و تطوع النہار، باب کیف الوتر بواحدة و باب کیف الوتر بثلاث و باب کیف الوتر بخمس و باب کیف الوتر بسبع و باب کیف الوتر بجمع و باب کیف الوتر باحدى عشرة رکعة و باب کیف الوتر بثلاث عشرة رکعة۔

احقر مرتب کو ”ایتار بخمس عشرة رکعة“ یا ”ایتار بسبع عشرة رکعة“ کی روایات تلاش بسیار کے باوجود نہ مل سکیں۔ البتہ حافظ ابن حجر التلخیص الجبیر (ج ۲ ص ۱۴، باب صلوۃ التطوع) میں امام رافعیؒ کے قول ”لم ينقل زيادة على ثلاث عشرة“ (رقم ۵۱۴) کے تحت لکھتے ہیں: ”كانه اخذ من رواية ابی داؤد الماضیة عن عائشةؓ“ ولا باكثر من ثلاث عشرة“ وفيه نظر ففی حواشی المنذری قبیل اکثر ما روى فی صلوۃ اللیل سبع عشرة و ہی عدد رکعات الیوم واللیلہ و روى ابن حیان و ابن المنذر و الحاکم من طریق عراک عن ابی ہریرۃ مرفوعاً ”وتر و ایتار بخمس او بسبع او بجمع او باحدى عشرة او باكثر من ذالک اتمی۔“ حافظ کے اس کلام سے ثابت ہوا کہ ایتار کے بارے میں سترہ رکعات تک کا ذکر روایات میں آیا ہے واللہ اعلم ۱۴ رشید اشرف کان اللہ وہدہ۔

علامہ عثمانیؒ نے فتح الملہم میں ان روایات کے درمیان بہترین طریقہ پر تطبیق دی ہے ، وہ فرماتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا عام معمول یہ تھا کہ آپ صلوٰۃ اللیل کا افتتاح رکعتین خفیفین سے فرماتے تھے (جو تہجد کے مبادی میں سے ہوتی تھیں) اس کے بعد آٹھ طویل رکعتیں ادا فرماتے تھے (آپ کی اصل صلوٰۃ تہجد ہی رکعتیں ہوتی تھیں) پھر تین رکعتیں وتر کی پڑھتے تھے پھر دو رکعت نفل بیہر ادا فرماتے تھے (جو وتر کی توابع میں سے ہوتی تھیں) اس کے بعد طلوع فجر کے ساتھ دو رکعتیں سنت فجر اس طرح کل سترہ رکعتیں ہو جاتی ہیں، حضرات صحابہؓ نے جس وقت ان تمام رکعتوں کو بیان کرنا چاہا تو انہوں نے یہ کہہ دیا کہ ”اوتس بسبع عشرة رکعة“ پھر بعض اوقات بعض حضرات نے سنن فجر کو خارج کر دیا کیونکہ وہ درحقیقت صلوٰۃ اللیل نہ تھی اس لئے انہوں نے کہا ”اوتس خمس عشرة رکعة“ پھر بعض حضرات نے شروع کی رکعتین خفیفین کو اور وتر کے بعد کی نفلوں کو ساقط کر کے

۱۔ (ج ۲ ص ۲۸۸) فی شرح باب صلوٰۃ اللیل و عدد رکعات النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی اللیل الخ ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ
 ۲۔ کافی روایۃ عائشہؓ عند الطحاوی فی شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۱۳۷) باب الوتر ، قالت کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا قام من اللیل افتتح صلوٰۃ بربعتین خفیفین ثم صلی ثمان رکعات ثم وتر ۱۲ مرتب
 ۳۔ پچھلے حاشیہ میں حوالہ ذکر کر دیا گیا اور آگے بھی آ رہا ہے ۱۲ مرتب

۴۔ کافی روایۃ عائشہؓ یصلی اربعاً فلا تسأل عن حسنہن و طولہن ثم یصلی اربعاً فلا تسأل عن حسنہن و طولہن
 ۵۔ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۵۴) باب صلوٰۃ اللیل الخ ۱۲

۶۔ کافی روایۃ عائشہؓ کان یصلی ثلاث عشرة رکعة تسع رکعات قائماً یوتر فیہا و رکعتین جالساً فاذا اذاد ان یرکع قام فركع وسجد ویفعل ذالک بعد الوتر فاذا اوسع فدار الصبح قام فركع رکعتین خفیفین ، نسائی (ج ۱ ص ۲۵۳) کتاب قیام اللیل و تطوع النہار ، باب اباحة الصلوٰۃ بین الوتر و بین رکعتی الفجر۔ ۱۲
 رشید اشرف کان اللہ وہو لشہ

۷۔ حوالہ پچھلے حاشیہ میں گذر گیا ۱۲ مرتب

۸۔ کافی حواشی المنذری ، دیکھئے التلخیص الجبیر ، (ج ۲ ص ۱۳، رقم ۵۱۴) باب صلوٰۃ التطوع
 ۱۲ مرتب عفی عنہ

۹۔ یہ روایت نہ مل سکی کما سبق ۱۴ م

سُننِ فجر کو شمار کرتے ہوئے ”اوتر ثلاث عشرة رکعة“ کہہ دیا۔ اور بعض حضرات نے شروع کی رکعتیں خفیفین اور وتر کی بعد کی نفلوں کو ساقط کرنے کے ساتھ ساتھ فجر کی سنتوں کو بھی خارج کر دیا تو انہوں نے ”احدی عشرة رکعة“ کہہ دیا۔ پھر آخر عمر میں جب آپ کا جسم مبارک بھاری ہو گیا تو آپ نے بعض اوقات تہجد کی چھ رکعتیں پڑھیں اور وتر کی تین رکعتیں ان کے ساتھ ملکر کل نو رکعات ہو گئیں، بعض حضرات نے اس زمانہ کا عمل روایت کر دیا اور کہا ”اوتر تسعم“ پھر بعض اوقات آپ نے مزید کمی کی اور تہجد کی صرف چار رکعات پڑھیں اس زمانے

۱۔ کافی روایت ام سلمہؓ قالت کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ”یوتر بثلاث عشرة رکعة فلما کبر وضعف اوتر تسع“ (نسائی ج ۱ ص ۲۵۱، باب الوتر بثلاث عشرة رکعة) اور ”ایتر بثلاث عشرة رکعة“ سے متعلقہ توجیہ مذکورہ فی المتن کی تائید صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۵۵، باب صلوة اللیل الخ) میں حضرت عائشہؓ کی روایت سے ہوتی ہے و فرماتی ہیں: ”کانت صلوة رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من اللیل عشر رکعات ویوتر بسجدة (ای رکعة مضمومة الی شفعا فان صلوة اللیل کلها انما ہی مثنی مثنی والموتر فی الحقیقة لیس الا رکعة الاخرة من الثلاث) ویرکع رکعتی الفجر فتک ثلاث عشرة رکعة“ رشید اشرف وفقہ اللہ لخدمۃ السنۃ المہلکہ ۲۔ دیکھئے طحاوی (ج ۱ ص ۱۳۹، باب الوتر، نیز حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں: ما کان (ای رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم) یرید فی رمضان ولا فی غیرہ علی احدی عشرة رکعة یصلی اربعاً فلا تسأل عن حسنہن و طولہن ثم یصلی اربعاً فلا تسأل عن حسنہن و طولہن ثم یصلی ثلثاً الخ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۵۲، باب صلوة اللیل و عدد رکعات النبی صلی اللہ علیہ وسلم الخ ۱۲ مرتب غفر اللہ لہ و لوالدہ)۔

۳۔ ”اوتر تسع“ جیسا کہ پیچھے حاشیہ میں حضرت ام سلمہؓ کی روایت گزری ”کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یوتر بثلاث عشرة رکعة فلما کبر وضعف“ (نسائی ج ۱ ص ۲۵۱) باب الوتر بثلاث عشرة رکعة۔ ”اوتر تسع“ متعلقہ توجیہ پر حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت دال ہے جو صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۶۱) باب صلاة النبی صلی اللہ علیہ و دعاہ باللیل کے تحت مروی ہے ”انہ رقد عند رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فاستیقظ (ای النبی صلی اللہ علیہ وسلم) ففسوک و توضع و یقول ان فی خلق السموات و الارض و اختلاف اللیل و النهار لآیات لا اول الا بالباب۔ فقرا بولار الآیات حتی ختم السورة ثم قام فصلى رکعتین فاطال فیہما القيام و الركوع و السجود ثم انصرف فنام حتی نفخ ثم فعل ذالک ثلاث مرات ست رکعات کل ذالک یساک ویتوضأ و یقرأ بولار الآیات ثم اوتر بثلاث الخ رشید اشرف رزقہ اللہ علما نافعا

کا عمل ” اوتر بسبع “ کے الفاظ سے بیان کیا گیا۔

ہم شروع میں بیان کر چکے ہیں کہ روایات میں ایتار صرف صلوٰۃ الوتر کے معنی میں بھی استعمال ہوا ہے اور پوری صلوٰۃ اللیل کے معنی میں بھی۔ اس کے بعد واضح ہے کہ معجوت عنہا تمام روایات (مذکورہ بالا) میں ایتار سے مراد پوری صلوٰۃ اللیل ہے، البتہ جن روایات میں ” اوتر بجمع “ آیا ہے ان میں ایتار سے صرف صلوٰۃ الوتر مراد ہے اور اس میں بعد کی دو نفلوں کو بھی وتر کا تابع بنا کر اس کے ساتھ شامل کر دیا گیا اور ” اوتر بثلاث “ کی روایت اپنی حقیقت پر محمول ہے جبکہ ” اوتر بواحدة “ کا مطلب یہ ہے کہ آپ نماز تہجد دو دو رکعتیں کر کے پڑھتے رہتے تھے اور جب وتر کا وقت آتا تو آپ دو رکعتوں کے ساتھ ایک رکعت مزید شامل کر لیتے تھے، نہ یہ کہ تنہا ایک رکعت پڑھتے تھے، اس طرح تمام روایات میں بہترین تطبیق ہو جاتی ہے۔

بحث فی ان الوتر ثلاث رکعات

وتر کی تعداد رکعات کے بارے میں اختلاف ہے، ائمہ ثلاثہ کے نزدیک وتر ایک سے لیکر

۱۰ تک فی روایت عائشہؓ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یوتر بتسع رکعات ثم یصلی رکعتین وہو جالس فلما ضعف ” اوتر بسبع کتاً “ (نسائی ج ۱ ص ۲۵۰) باب کیف الوتر تسبیح۔ ” اوتر بسبع “ سے متعلقہ توجیہ پر حضرت عائشہؓ کی ایک دوسری روایت دال ہے ” ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان اذا صلی العشاء دخل المنزل ثم صلی رکعتین ثم صلی بعدہما رکعتین اطول منہما ثم اوتر بثلاث لا یفصل بینہن (قال النبیوی) رواہ احمد باسناد معتبر بہ، آثار السنن (ص ۱۶۲) باب الوتر بثلاث رکعات ۱۲ مرتب عنہ

۱۳ صرف امام شافعیؒ نے رکعت واحدہ سے وتر کے جواز پر زور دیا ہو جبکہ امام مالکؒ کے نزدیک وتر برکعت جائز تو ہے لیکن انتہائی مرجوح ہو بلکہ مؤطاً امام مالکؒ کی عبارت سے قویہ پتہ چلتا ہے کہ وتر برکعت انکے نزدیک درست ہی نہیں چنانچہ مؤطاً (ص ۱۱۰) باب الامر بالوتر میں حضرت سعد بن ابی وقاصؓ کے بارے میں مروی ہے ” کان یوتر بعد العتمۃ بواحدة “ اس کے بعد امام مالکؒ کا قول مذکور ہو ” ولیس علی ہذا العمل عندنا وکن ادنی الوتر ثلاث “ جہاں تک امام احمد بن حنبلؒ کا تعلق ہو ان کی ایک روایت اگرچہ شافعیہ کے مطابق ہے لیکن علامہ بنوریؒ نے معارف السنن (ج ۳ ص ۲۲۰) میں نقل کیا ہے کہ انکی ایک روایت حنفیہ کے مطابق ہے فلم یبق فی الائمة الاربعۃ الا الشافعیؒ فی المحبزم علی الایثار برکعت۔ رشید اشرف سیفی کان اللہ لدہ ولولہ۔

سات رکعات تک جائز ہے اس سے زیادہ نہیں اور عام طور سے ان حضرات کا عمل یہ ہے کہ یہ دو سلاموں سے تین رکعتیں ادا کرتے ہیں دو رکعتیں ایک سلام کے ساتھ اور ایک رکعت ایک سلام کے ساتھ۔

حنفیہ کے نزدیک وتر کی تین رکعات متعین ہیں اور وہ بھی ایک سلام کے ساتھ دو سلاموں کے ساتھ تین رکعتیں پڑھنا حنفیہ کے نزدیک جائز نہیں۔

ائمہ ثلاثہ ان روایات سے استدلال کرتے ہیں جن میں ”وتر بسکعة“ سے لیکر ”وتر بسبع“ تک کے الفاظ مروی ہیں۔

جبکہ حنفیہ کے دلائل درج ذیل ہیں :-

۱۔ صحیحین میں حضرت عائشہؓ کی روایت جو ترمذی میں بھی گذری ہے ”عن ابی سلمہ ابن عبد الرحمن انه اخبره انه سأل عائشة كيف كانت صلوة رسول الله صلى الله عليه وسلم في رمضان فقالت ما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يزيد في رمضان ولا في غيره على إحدى عشرة ركعة يصلي أربعاً فلا تسأل عن حسنهن وطولهن ثم يصلي أربعاً فلا تسأل عن حسنهن وطولهن ثم يصلي ثلاثاً ثم يصلي ركعتين ثم يجلس حتى يقرأ الفاتحة“ (اللفظ للبخاری) اس میں صراحت ہے کہ آپؐ وتر کی تین رکعتیں تہجد سے الگ پڑھا کرتے تھے۔

۲۔ ترمذی میں آگے حضرت علیؓ کی حدیث آ رہی ہے ”کان رسول الله صلى الله عليه وسلم يوتر بثلاث يقرأ فيهن بقرآن المفصل يقرأ في كل ركعة ثلاث سور آخرهن قل هو الله أحد“

۳۔ ترمذی ہی میں ”باب ماجاء فيما يقرأ في الوتر“ کے تحت حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی

۱۔ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۵۴) کتاب التہجد، باب قیام النبی صلی اللہ علیہ وسلم باللیل فی رمضان وغیرہ صحیح مسلم

(ج ۱ ص ۲۵۴) باب صلوة اللیل ودر رکعات النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی اللیل ۱۲ مرتب عنی عنہ

۲۔ (ج ۱ ص ۸۴) باب ماجاء فی وصف صلوة النبی صلی اللہ علیہ وسلم باللیل ۱۳ مرتب

۳۔ (ج ۱ ص ۸۶) باب ماجاء فی الوتر بثلاث ۱۴ م

۴۔ (ج ۱ ص ۸۶)، نیز اسی مفہوم کی دو صحیح حدیثیں حضرت ابی بن کعبؓ اور عبدالرحمن بن ابی بکرؓ سے بھی مروی

ہیں دیکھئے آثار السنن (ص ۱۶۱) باب الوتر بثلاث رکعات ۱۲ مرتب عنہما اللہ عنہ

حدیث مروی ہے " قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقرأ فی الوتر بسبع اسم ربک الاعلیٰ وقل یا ایہا الکفرون وقل هو اللہ احد فی رکعة رکعة "۔

۴۔ " باب ماجاء فیما یقرأ فی الوتر " ہی کے تحت حدیث مروی ہے " عن عبد العزیز ابن جریج قال سألت عائشة فیما شیء کان یوتر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قالت کان یقرأ فی الاولیٰ بسبع اسم ربک الاعلیٰ و فی الثانیة بقل یا ایہا الکافرون و فی الثالثة بقل هو اللہ احد و المعوذتین ۔

۵۔ سنن ابی داؤد میں عبد اللہ بن ابی قیس سے مروی ہے " قال قلت لعائشة بکدام کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یوتر ؟ قالت کان یوتر باربع وثلاث وست و ثلاث وثمان و ثلاث و عشر و ثلاث و لم یکن یوتر بانقص من سبع ولا بالکثر من ثلاث عشرة " اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ رکعات تہجد کی تعداد تو بدلتی رہتی تھی لیکن وتر کی رکعات کی تعداد میں کوئی تبدیلی نہیں ہوتی تھی بلکہ ان کی تعداد ہمیشہ تین ہی ہوتی تھی ۔ یہ تمام احادیث وتر کی تین رکعات پر صریح ہیں پھر جہاں تک ائمہ ثلاثہ کے دلائل کا

۱۔ (ج ۱ ص ۸۶) ۱۲ م ۲۔ (ج ۱ ص ۱۹۳) باب فی صلاة اللیل ۱۲ م ۳۔ تین رکعات وتر کی ایک دلیل " میتوت ابن عباس فی بیت خالته " کا واقعہ بھی ہے جو پیچھے حاشیہ میں بھی گزر چکا ہے جس میں وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی صلاة اللیل کو بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں " قام فصلی رکعتین فاطال فیہما القيام والركوع والسجود ثم انصرف فنام حتى نفخ ثم فعل ذالک ثلاث مرات ست رکعات کل ذالک یتاک و یتوضأ و یقرأ ہولاء الایات ثم اوتر بثلاث ، صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۶۱) باب صلوة النبی صلی اللہ علیہ وسلم و دعاء باللیل نیز ایک روایت (جو پیچھے بھی گزر چکی ہے اور) جو عن الحسن عن سعد بن ہشام عن عائشة کے طریق سے مروی ہے " ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان اذا صلی العشاء دخل المنزل ثم صلی رکعتین ثم صلی بعدہما رکعتین اطول منہما ثم اوتر بثلاث لا یفصل بینہن ۔ رواہ احمد باسناد یعتبر بہ ، آثار السنن (ص ۱۶۲) باب الوتر بثلاث رکعات ۔

مذکورہ دونوں روایات جہاں وتر کی تین رکعات پر دلالت ہیں وہیں اس بات کی بھی دلیل ہیں کہ وتر کی تینوں رکعات ایک سلام کے ساتھ ہیں نہ کہ دو سلاموں کے ساتھ ۔ ان کے علاوہ بھی اور بہت سی روایات حنفیہ کی دلیل ہیں جنہیں طوالت کے خوف سے ترک کیا جاتا ہے ۔ ۱۲ رشید اشرف غفر اللہ لہ وجعل عقباءہ خیرا من دنیاہ ۔

تعلق ہے ان کا جواب یہ ہے کہ روایات میں ”ایتار بس کعۃ“ سے لیکر ”ایتار بثلاث عشرۃ رکعۃ“ (بلکہ ایتار سبع عشرۃ رکعۃ) کا مراد (م) تک ثابت ہے۔ لہذا جن روایات میں ”ایتار بتسع“ یا ”ایتار باحدی عشرۃ“ یا ”ایتار بثلاث عشرۃ رکعۃ“ وارد ہوا ہے ان سب میں ائمہ ثلاثہ یہ تاویل کرنے پر مجبور ہیں کہ یہاں ایتار سے مراد پوری صلاۃ اللیل ہے جس میں تین رکعات وتر کی ہیں اور باقی تہجد کی چنانچہ امام ترمذیؒ نے امام اسحاق بن راہویہؒ کا قول نقل کیا ہے ”معنی ماروی“ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یوتر بثلاث عشرۃ“ قال (اسحاق) انما معناه انه کان یصلی من اللیل ثلاث عشرۃ رکعۃ مع الوتر فنسبت صلاۃ اللیل الی الوتر“ ہم یہ کہتے ہیں کہ جو توجیہ ائمہ ثلاثہ نے تیرہ، گیارہ اور نو رکعات والی احادیث میں کی ہو وہی توجیہ ہم سات والی حدیث میں بھی کرتے ہیں یعنی ان سات میں سے چار رکعات تہجد کی تھیں اور تین رکعات وتر کی کما بیتنا فی ما سبق۔

البتہ حنفیہ کی اس توجیہ پر حضرت عائشہؓ کی اس روایت سے اشکال پیدا ہو جاتا ہے جو ترمذیؒ میں مروی ہے ”قالت کانت صلاۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من اللیل ثلاث عشرۃ رکعۃ یوتر من ذلك بخمس لا یجلس فی شیء منهن الا فی آخرهن“ اس سے پانچ رکعتیں ایک سلام بلکہ ایک قعدہ کے ساتھ معلوم ہوتی ہیں۔

اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ دراصل ان میں تین رکعات وتر کے ساتھ دو رکعتیں نفل کی شامل ہیں اور ”لا یجلس“ سے جلوس طویل کی نفی ہے جو دعاء و ذکر کیلئے ہونفس قعدہ کی نہیں چنانچہ معمول یہی ہے کہ دعاء و وتر کے بعد نہیں کی جاتی بلکہ نفلوں کے بعد کی جاتی ہے۔

دوسرا جواب حضرت علامہ عثمانیؒ نے فتاویٰ الملہم میں دیا ہے، وہ یہ کہ حدیث کا مطلب یہ ہے کہ ”ما کان یصلی شیئاً من هذه الصلوۃ جالساً الا السکتین الاخیرتین

۱۔ (ج ۱ ص ۸۶) باب ما جاء فی الوتر بخمس و اخرجه مسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۲۵۴) باب صلاۃ اللیل و عدد رکعات النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی اللیل الخ ۱۲ مرتبہ عنی عنہ

۲۔ لہذا اس میں ہماری مذکورہ بالا تاویل نہیں چل سکتی اس لئے کہ اس میں صلاۃ اللیل اور وتر بخمس رکعات کو صراحت کے ساتھ علیحدہ بیان کیا گیا ہے ۱۲ مرتبہ عنی عنہ

۳۔ دیکھئے معارف السنن (ج ۴ ص ۱۸۷ و ۱۸۸) ۱۲ م ۴ (ج ۲ ص ۲۹۱) باب صلاۃ اللیل الخ۔

فَاتَّكَانَ يَصْلِيهِمَا جَالِسًا ۖ یہ توجیہ زیادہ بہتر ہے ۲

اس حدیث کی ایک توجیہ یہ بھی کی گئی ہے کہ یہاں جلوس سے مراد جلوس تسلیم ہے اور مطلب یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم جلوس تو فرماتے تھے لیکن سلام صرف پانچویں رکعت میں پھیرتے تھے،

۱۔ علامہ عثمانیؒ کے کلام کی روشنی میں اس توجیہ کی مزید وضاحت یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم وتر کے بعد کی نفلیں اور بعض اوقات وتر سے قبل کی صلاۃ اللیل بیٹھ کر ادا فرماتے تھے اور قیام فی الصلوۃ کے بجائے قعود فی الصلوۃ کو اختیار فرماتے تھے چنانچہ رکعتین بعد الوتر کا ”جالس“ پڑھنا نسائی (ج ۱ ص ۲۵۲) کتاب قیام اللیل و تطوع النہار، باب اباحۃ الصلوۃ بین الوتر و بین رکعتی الفجر میں حضرت عائشہؓ کی روایت سے ثابت ہے فرماتی ہیں ”کان یصلی ثلاث عشرة رکعة، تسع رکعات قائمًا یوتر فیہا و رکعتین جالسًا اذا اراد ان یرکع و سجد و یفعل ذالک بعد الوتر الخ اور بعض اوقات صلاۃ اللیل کا ”جالس“ پڑھنا حضرت عائشہؓ کی ایک اور روایت سے ثابت ہے جو صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۵۰) الباب تقصیر الصلاۃ باب اذا صلی قاعدًا ثم صبح او بعد خفۃ تم مابقی) لم تر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلی صلاۃ اللیل قاعدًا قط حتی اس فکان یقرأ قاعدًا حتی اذا اراد ان یرکع قام الخ ان دونوں روایتوں کے مجموعہ سے معلوم ہوا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم وتر کے بعد کی دو نفلیں اور بعض اوقات صلاۃ اللیل بھی جالسًا ادا فرماتے تھے۔

اب یہ سمجھئے کہ ”خمس رکعات“ والی مجھوت عنہا روایت میں حضرت عائشہؓ یہ بتلانا چاہتی ہیں کہ قعود جس کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم بعض اوقات قیام کی جگہ اختیار فرماتے تھے پانچ رکعتوں (وتر کی تین اور نفلیں کی دو) میں سے صرف آخر کی رکعتوں میں ہوتا تھا یعنی وتر کے بعد کی نفلیں تو آپؐ جالسًا ادا فرماتے تھے لیکن رکعات وتر قیام ہی کے ساتھ ادا فرماتے تھے ”لان الوتر لا یجوز القعود فیہ للقادر علی القیام“ گویا ”خمس رکعات“ کے قعودوں اور سلام کا انکار متصور نہیں بلکہ اس کا اظہار پیش نظر ہے کہ رکعات وتر آپؐ ”قائمًا“ ہی ادا فرماتے تھے نہ کہ ”جالسًا“ ۱۲ رشید اشرف سیفی

۱۳۔ البتہ امام شافعیؒ نے اپنی مسند (۳/۱۲۴) میں ایک روایت نقل کی ہے ”اخبرنا عبد المجید عن ابن جریج عن ہشام بن عروہ عن ابيہ عن عائشہؓ فرموا ۛا کان یوتر بخمس رکعات لا یجلس ولا یسلم الا فی الآخرة منہن ۛ علامہ ظہر احمد عثمانیؒ اس کے رواۃ کے بارے میں لکھتے ہیں ”رجالہ رجال الجماعۃ الا ان البخاری لم یخرج لعبد المجید و ہوثقۃ اخرج لہ مسلم و غیر آعلیٰ السنن (ج ۶ ص ۲۴) باب الایتار بثلاث موصولة و عدم الفصل بینہن بالسلام۔ اس حدیث کو اگر اس کے ظاہر مجہول کیا جائے تو (باقی حاشیہ بر صفحہ آئندہ)

لیکن اگر اس توجیہ کو اختیار کیا جائے تو اس کے مطابق یہ کہنا پڑے گا کہ وتر کی تین رکعتیں اور بعد کی دو نفلیں ایک سلام کے ساتھ پڑھی جاسکتی ہیں حالانکہ یہ حنفیہ کا مسلک نہیں۔

صحیح مسلم میں حضرت عائشہؓ سے سعد بن ہشام کی روایت بھی حنفیہ کے مسلک اور ان کی توجیہ پر فٹ نہیں ہوتی وہ فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت عائشہؓ سے پوچھا ”یا اُمّ المؤمنین انبشینی عن وتر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقالت کنا نعدّ له سواکة و طهوره فیبعثه اللہ ما شاء ان یبعثه من اللیل فیتسوّک و یتوضّأ و یصلی تسع رکعات لا یجلس فیہا الا فی الثامنة فیکسر اللہ و یحمدہ و یدعوہ ثم ینھض ولا یسلم ثم یقوم و یصلی التاسعة ثم یقعد فیکسر اللہ و یحمدہ و یدعوہ ثم یسلم تسلیماً یسمعوناً۔ ثم یصلی رکعتین بعد ما یسلم و هو قاعد فتلك احدى عشرة رکعة یا بنتی“

یہ حدیث اپنے ظاہر کے اعتبار سے بہت مشکل ہے اس لئے کہ اس کا تقاضا یہ ہے کہ آٹھ رکعات میں قعدہ صرف آٹھویں رکعت پر ہو نیز نماز تہجد اور وتر کے درمیان سلام کا فاصلہ نہ ہو۔

اس کا مطلب یہ ہو گا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پانچ رکعات میں سے صرف آخری رکعت میں جلوس فرماتے تھے اور اسی میں سلام پھیرتے تھے اور باقی رکعات میں سے کسی بھی رکعت میں نہ جلوس ہوتا تھا اور نہ سلام۔ اس معنی کے لحاظ سے مذکورہ بالا دونوں توجیہوں کی تردید ہو جائے گی اس لئے کہ پہلی توجیہ کا مدار اس بات پر تھا کہ ”لا یجلس“ سے مراد وتر کے بعد کے جلوس طویل کی نفی ہے نہ کہ نفس جلوس و سلام کی، اور دوسری توجیہ میں بھی جلوس و سلام کو ثابت مانتے ہوئے، حدیث کا مطلب یہ بیان کیا گیا تھا کہ ”جالساً“ وتر پڑھنے کی نفی مراد ہے لہذا مسند امام شافعیؒ کی روایت ”لا یجلس ولا یسلم الا فی الآخرة منہن“ سے دونوں کی تردید ہو جائے گی، البتہ مسند شافعیؒ کی مذکورہ روایت کے اگر یہ معنی لئے جائیں ”لا یجلس جلوس التسليم ولا یسلم الا فی الآخرة منہن“ تو اس سے متن میں آگے آنے والی تیسری توجیہ کی تائید ہوگی چنانچہ علامہ عثمانی اعلاہ السنن (ج ۶ ص ۴۴) میں اس روایت کے بارے میں لکھتے ہیں ”وہی توجیہ تاویل نفی القعود بقعود فیہ التسليم اھ واللہ اعلم و علمہ اتم و احکم ۱۲ رشید مشرف تجاوز اللہ عن زلہ و معائبہ۔“

حاشیہ صفحہ ۱۵۱ (ج ۱ ص ۲۵۵ و ۲۵۶) باب صلاة اللیل الخ نیز دیکھئے سنن نسائی (ج ۱ ص ۱۵۰)

باب کیف الوتر تسع ۱۲ مرتب عفی عنہ

علامہ عثمانیؒ نے فتم الملہم میں حنفیہ کی طرف سے یہ توجیہ ذکر کی ہو کہ دراصل ان گیارہ رکعتوں میں چھ رکعتیں تہجد کی، تین رکعتیں وتر کی اور دو رکعتیں وتر کے بعد کی بیان کرنا مقصود ہیں اور ”لا یجلس فیہا الا فی الثامنة“ میں مطلق جلوس کی نفی نہیں ہے بلکہ ایسے جلوس کی نفی ہے جس کے بعد سلام نہ ہو اور مطلب یہ ہے کہ آٹھ رکعات سے پہلے پہلے آپ ہر جلوس پر سلام پھیرتے تھے البتہ آٹھویں رکعت پر آپ صرف جلوس فرماتے اور سلام کے بغیر نویں رکعت کے لئے کھڑے ہو جاتے جو وتر کی تیسری رکعت ہوتی پھر وتر ختم کر کے آپ دو رکعت نفل ادا فرماتے۔ اس توجیہ کے بعد یہ حدیث بھی حنفیہ کے مسلک پر منطبق ہو جاتی ہے اور اس توجیہ کے بغیر کوئی چارہ بھی نہیں ہو

نہ (ج ۲ ص ۲۰۳) باب صلوۃ اللیل الم ۱۲ مرتب

علامہ عینیؒ نے بھی اس روایت کی ایک توجیہ کی ہو دعویٰ ہے اس قبیل باب صلوۃ اللیل وہ یہ کہ سائل کا سوال صلوۃ وتر متعلق تھا نہ کہ صلوۃ اللیل سے، اس لئے حضرت عائشہ صدیقہؓ نے بھی مقصود کو پیش نظر رکھ کر اختصار سے کام لیا اور وتر کے جلوس و سلام کو تو ذکر کیا اور بقیہ رکعات کے جلسات و سلام کو نظر انداز کر دیا اور نہ ان کا مقصد صلوۃ اللیل کے جلسات و سلام کا انکار نہیں بلکہ اس کا بیان مقصود ہے کہ صلوۃ اللیل دو وتر کے مجموعہ میں سے آٹھویں رکعت جو وتر کی دوسری رکعت ہوتی تھی اس میں آپ جلوس مع التسلیم نہ فرماتے تھے بلکہ اس کے ساتھ ایک رکعت ملا کر تین رکعات وتر پوری کر لیا کرتے تھے گویا دوسری بہت سی احادیث کی طرح اس حدیث میں بھی رکعتیں وتر پر سلام نہ پھیرنے کو بیان کیا جا رہا ہے چنانچہ دوسری روایت میں سعد بن ہشام ہی حضرت عائشہؓ سے نقل کرتے ہیں ”ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان لا یسلم فی رکعتی الوتر“ (نسائی ج ۱ ص ۲۴۸) باب کیف الوتر بثلاث۔

ابوداؤد (ج ۱ ص ۱۹۰، باب فی صلوۃ اللیل) میں یہ روایت ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے ”کان یوتر بثمانی رکعات لا یجلس الا فی الثامنة ثم یقوم فیصلی رکعة اخرى لا یجلس الا فی الثامنة والتاسعة ولا یسلم الا فی التاسعة ثم یصلی رکعتین وہو جالس فتلك احدى عشرة رکعة یا بنی“ علامہ ظفر احمد عثمانیؒ نے بھی اس روایت اور اس جیسی دوسری روایات کے بارے میں ایک اچھی توجیہ کی ہے چنانچہ اس جیسی احادیث کا انہوں نے یہ مطلب بیان کیا ہے ”لا یقعد القعود الطویل ولا یسلم بالجہر والشدۃ حتی یقعد فی الثامنة فیطیل القعود ولا یسلم ثم یصلی التائتبعہ ثم یسلم تسلیمة شدیة ولا یلزم منه ترک السلام علی السادسة ولا ترک القعود علی کل رکعتین کم لا یخفی بل غایۃ ما لزم منه ترک القعود الطویل والسلام الشدۃ“

کیونکہ خود حضرت عائشہؓ سے بکثرت ایسی روایات منقول ہیں جن سے پتہ چلتا ہے کہ آپ ہر دو رکعت

قبل الثامنة والتاسعة (اعلارسنن ج ۶ ص ۴۴، باب الايتار ثلثات موصولة الخ) جس کا حاصل یہ ہوا کہ اس جیسی روایات میں دوسری رکعت میں جلوس و سلام کی نفی نہیں بلکہ یہ بیان کرنا مقصود ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم آٹھ رکعت سے قبل قعدہ طویلہ نہیں فرماتے تھے اگرچہ قعدہ غیر طویلہ کے ساتھ سلام پھیر دیا کرتے تھے البتہ آٹھویں رکعت میں قعدہ طویلہ فرماتے اور سلام پھیرے بغیر کھڑے ہو جاتے پھر نویں رکعت پڑھ کر خوب زور سے اس قدر بلند آواز کے ساتھ سلام پھیرتے کہ اس سے قبل کی کسی رکعت پر اتنی شدت کے ساتھ سلام نہ پھیرا ہوتا۔

علامہ عثمانیؒ کی توجیہ کے پہلے جزر (کہ آپ آٹھویں رکعت سے پہلے قعدہ طویلہ نہیں فرماتے تھے) کی تائید روایت مسلم (ج ۱ ص ۲۵۶) کے جملہ ”ويعلى تسع ركعات لايجلس الا في الثامنة فيذكر الله ويحسده ويدعو ثم ينهض ولا يسلم“ سے ہوتی ہے اور دوسرے جزر (کہ لایسلم سے سلام بالشدة کی نفی ہے نہ کہ نفس سلام کی) کی تائید ابوداؤد (ج ۱ ص ۱۹۰، باب صلاة الليل) کی ایک دوسری روایت (جو خود صاحب توجیہ نے بھی نقل کی ہے) کے جملہ ”ويسلم تسليمة واحدة شديدة يكاد يوقظ أهل البيت من شدة تسليمة“ سے ہوتی ہے علامہ عثمانیؒ اپنی توجیہ کے بارے میں لکھتے ہیں ”ولاحتملنا الروايات كلها على ظاهرها لكان العمل بالقول (ای یہذا التوجيه الذي ذكرنا) والاخذ به الزم وادقم لاسيما والروايات الفعلية في كيفية صلاته صلى الله عليه وسلم بالليل مختلفة جداً لاسيما ما روتہ عائشہؓ فانها كثيرة الاختلاف بحيث يصعب الجمع بينها كما لا يخفى على من تأمل فيما ذكرنا وتنتج الأحاديث بطرقها والفاظها“ اعلارسنن (ج ۶ ص ۴۴) رشید اشراف غفر اللہ لہ۔ مثلاً حضرت عائشہؓ کی یہ روایت ”ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان اذا صلى العشاء دخل المنزل ثم صلى ركعتين ثم صلى بعدهما ركعتين اطول منهما ثم اوتر بثلاث لا يفضل بينهما“ رواه احمد ما سناد يعقبه ائمة اهل السنن (ص ۱۶۲) باب الوتر بثلاث ركعات۔

نیز حضرت عائشہؓ ایک طویل حدیث مرفوعہ میں فرماتی ہیں ”وكان يقول (ای النبی صلی اللہ علیہ وسلم) فی کل رکعتین التحية“ رواه مسلم فی صحیحه (ج ۱ ص ۱۹۴) باب ما یصح صفة الصلوة وما یفتح به الخ نیز حضرت ابن عمرؓ کی مرفوعہ روایت میں ہے ”صلوة الليل مثني مثني“ ترمذی (ج ۱ ص ۸۴) باب ما جاء ان صلوة الليل مثني مثني — ان جیسی تمام روایات اس بات پر دال ہیں کہ حضرت عائشہؓ سے سہین ہشام کی ”لا یجلس فیہا الا فی الثامنة“ والی روایت اپنے ظاہر پر محمول نہیں ہو۔ واللہ اعلم وعلماؤہم واحکم ۲ مرتبہ عنہ

پر بیٹھے اور سلام پھرتے اور آخر میں تین رکعات بطور وتر ادا فرماتے تھے۔ واللہ اعلم

بحث فی ان الثلاث موصولة بسلام واحد

یہاں تک تین رکعات وتر کا مسئلہ صاف ہو گیا اب یہ مسئلہ رہ جاتا ہے کہ یہ تین رکعات ایک سلام کے ساتھ تھیں یا دو سلاموں کے ساتھ۔ حنفیہ کا کہنا یہ ہے کہ یہ تینوں رکعات ایک ہی سلام کے ساتھ تھیں جس کی دلیل یہ ہے کہ تثلیث وتر کی جو روایات اوپر ذکر کی گئی ہیں ان میں کہیں دو سلاموں کا ذکر نہیں۔ اگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا معمول دو سلاموں کے ساتھ تین رکعتیں پڑھنے کا ہوتا تو یہ ایک غیر معمولی بات ہوتی اور حضرات صحابہ کرامؓ اس کی تفصیل ضرور بیان فرماتے لہذا چونکہ روایات میں دو سلاموں کا ذکر نہیں اس لئے یہی کہا جائے گا کہ آپ یہ تین رکعتیں

لے روایات ایتار کے بارے میں حنفیہ کی توجیہ پر حضرت ابو ایوب انصاریؓ کی روایت سے بھی آشکار ہوتا ہے جو سنن نسائی (ج ۱ ص ۲۴۹) باب ذکر الاختلاف علی الزہری فی حدیث ابی ایوبؓ فی الوتر تحت باب کیف الوتر بثلاث میں مروی ہے ”عن ابی ایوبؓ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال الوتر حق فمن شاء اوتر بسبع ومن شاء اوتر بخمس ومن شاء اوتر بثلاث ومن شاء اوتر بواحدة“ اس حدیث کا ظاہر یہ ہے کہ وتر پڑھنے والے کو ایک سے لیکر سات رکعات تک وتر پڑھنے کا اختیار حاصل ہے اس حدیث میں ”وتر بواحدة“ میں یہ توجیہ نہیں چل سکتی کہ ماقبل کے شفع میں ایک رکعت ملا کر تین رکعات وتر مکمل کر لی جائیں اس لئے کہ حنفیہ کی توجیہ کی روشنی میں ”وتر بواحدة“ کا مطلب ہوگا ”وتر بثلاث“ حالانکہ ”وتر بثلاث“ کو اس حدیث میں مستقلاً ذکر کیا گیا ہو اور دونوں (وتر بواحدة اور وتر بثلاث) کا تقابل اس پر دال ہو کہ ان میں سے ہر ایک دوسرے کا غیر ہے۔

امام طحاویؒ نے شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۱۴۲) باب الوتر میں اس کا جو جواب دیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ اس حدیث سے جو تخییر سمجھ میں آرہی ہو امت محمدیہ کا اجماع اس کے خلاف ہے۔ ”فلما اجماع علی نسخ ہذا“ اس اجماع کی تفصیل ہم انشاء اللہ آگے ذکر کریں گے ”ارشید اشرف

لہ البتہ مستدرک حاکمؒ میں حضرت عائشہ کی ایک روایت جو شباب بن سوار کے طریق سے مروی ہو، اس سے ظاہر ہوتا ہو کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم دو رکعت پر سلام پھیر کر ایک رکعت سے ایتار فرماتے تھے چنانچہ روایت کے الفاظ یہ ہیں ”کان یوتر برکعة وکان یتکلم بین الرکعتین والركعة“ معارف ابن

معمول کے مطابق نماز معسوب کی طرح ایک ہی سلام کے ساتھ ادا فرماتے

(ج ۴ ص ۲۶۴) فی شرح باب ماجاء فی الوتر علی الراحلة تحت عنوان ”خاتمة بحث الوتر“ — علامہ بنوریؒ نے اس روایت سے متعلق حضرت کشمیریؒ کا قول نقل کیا ہے ”ومن العجیب ان الشافعية لم يستدلوا به و الحدیث قوی والحقیقہ لم یوجہوا الی جوابہ وبہ مشکل وقد مکثت نحو اربع عشرة سنة التفکر فیہ ثم سنخ لی جواب یسقی دیکفی“

حضرت کشمیریؒ کا یہ جواب علامہ بنوریؒ نے معارف السنن (ج ۴ ص ۲۰۳) میں باب ماجاء فی الوتر بخش کی شرح کے تحت ذکر کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اس حدیث میں تکلم سے مراد وتر اور سنت فجر کے درمیان کا تکلم ہی یعنی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم صلوة اللیل اور وتر سے فارغ ہو کر فجر کی سنن قبلہ کی ادائیگی سے پہلے تکلم کر لیا کرتے تھے، گویا اس حدیث میں ”کان یوتر بركعة“ ایک مستقل جملہ ہی جو اس بات کو بیان کر رہا ہے کہ آپ ایک رکعت سے ایتار کر لیا کرتے تھے یعنی دو رکعتوں کے ساتھ ایک رکعت ملا کر وتر مکمل کر لیا کرتے تھے، دوسرا جملہ ”وکان یتکلم بین الرکعتین والركعة“ بھی ایک مستقل جملہ ہے جس میں رکعتین کا مصداق فجر کی سنن قبلہ ہیں اور ”رکعت“ کا مصداق دو رکعت ہی جس سے وتر کو مکمل کیا گیا۔ مختصر یہ کہ رکعتین سے سنن فجر مراد ہیں نہ کہ وتر کی شروع کی دو رکعتیں، شائد یہی وجہ ہے کہ حدیث میں ”وکان یتکلم بین الرکعتین والركعة من الوتر“ نہیں فرمایا گیا۔ واللہ اعلم

بہر حال یہ حدیث اپنے ظاہر پر محمول نہیں اور اس کی توجیہ ضروری ہے ورنہ اگر اس کو اس کے ظاہر پر رکھا جائے تو دوسری بہت سی احادیث سے اس کا تعارض لازم آئے گا اس لئے کہ یہ اپنے ظاہر کے اعتبار سے اس پر دلالت کرے گی کہ وتر کی شروع کی دو اور آخری رکعت کے درمیان فصل ہو گا جبکہ دوسری روایات بکثرت اس پر دال ہیں کہ دونوں کے درمیان کوئی فصل نہیں، مثلاً حفصہ عائشہؓ کی ایک روایت میں یہ جملہ ”ثم وتر بثلاث لا یفصل بینہن“ رواہ احمد باسناد یعتبر بہ (آثار السنن ص ۱۶۲) باب الوتر بثلاث رکعات۔ نیز حضرت عائشہؓ کی ایک دوسری روایت ”ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان لا یسلم فی رکعتی الوتر، سنن نسائی (ج ۱ ص ۲۴۸) باب کیف الوتر بثلاث۔

مستدرک حاکم کی روایت کی ایک توجیہ یہ بھی ممکن ہے کہ اسے صلاة بتیوار (التي یحکون علی رکعتہا) کی مانعت سے قبل پر محمول کر لیا جائے، کذا قال استاذنا العلّام الشیخ سبحان محمود ادام اللہ تعالیٰ بركاتہ حدیث بتیوار حافظ ابن عبد البرؒ نے ”التمہید“ میں ذکر کی ہے ”عن ابی سعید ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

تھے البتہ صحابہ کرامؓ میں سے صرف حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہے کہ وہ وتر کی تین رکعات دو سلاموں کے ساتھ پڑھا کرتے تھے اور اس عمل کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب فرماتے تھے، لیکن تحقیق سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو خود اس طرح نماز پڑھتے ہوئے نہیں دیکھا ہوگا چنانچہ یہ کہیں ثابت نہیں کہ انہوں نے عیسیٰ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سیکھا ہو یا آپؐ نے ان کو اس کی تلقین فرمائی ہو بلکہ وہ صحیح مسلم میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد کے راوی ہیں ”الوتر رکعة من آخر الليل“ لہذا ظاہر یہ ہے کہ انہوں نے اس ارشاد کا مطلب یہ سمجھا کہ ایک رکعت منفرداً پڑھی جائے گی اور چونکہ تین رکعات وتر بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت تھیں لہذا دونوں میں انہوں نے تطبیق اس طرح دی

علیہ وسلم نہی عن البتیر ان یصلی الرجل واحدة یوتر بہا“ انظر نصب الرایۃ (ج ۲ ص ۱۲۰) باب صلاة الوتر و (ج ۲ ص ۱۴۲) باب سجود السهو، حدیث بتیرار سے متعلقہ تحقیق انشاء اللہ ہم آگے ذکر کریں گے۔

بہر حال حضرت عائشہؓ کی روایت مستدرک کی دونوں توجیہیں ممکن ہیں، البتہ حضرت کشمیریؒ کی توجیہ علی سبیل الانکار ہے اور استاد محترم کی توجیہ علی سبیل التسلیم ہے فتدبر ۱۲ رشید اشرف عفی عنہ

چنانچہ حضرت عائشہؓ سے مروی ہے ”ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان لا یسلم فی رکعتی الوتر نسائی (ج ۱ ص ۲۴۸) باب کیف الوتر مثلاً۔ نیز حضرت عائشہؓ سے مروی ہے ”قالت قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الوتر ثلاث کثلاث المغرب (قال الہیثمی) رواہ الطبرانی فی الاوسط وفيہ ابویہ البکراوی وفيہ کلام کثیر، مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۲۴۲) باب عدد الوتر، لیکن ابویہ بکراوی کے ضعف کے باوجود یہ حدیث قابل استدلال ہو سکتی ہے اس لئے کہ اس حدیث کا مفہوم متعدد صحابہ کرامؓ سے موقوفاً مروی ہے مثلاً حضرت ابن مسعودؓ و ابن عباسؓ۔ دیکھئے مؤطا امام محمد (ص ۱۴۶) باب السلام فی الوتر ۱۲ رشید اشرف کان اللہ لہ

”انہ کان یفصل بین شفعہ وترہ بتسلیمۃ و اخبر ابن عمرؓ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یفعل ذالک (قال النیموی) رواہ الطحاوی فی اسنادہ مقال، آثار السنن (ص ۱۵۸) باب الوتر برکۃ۔ نیز حضرت ابن عمرؓ ہی کے بارے میں بخاری (ج ۱ ص ۱۳۵) ابواب الوتر، باب ماجاء فی الوتر) میں مروی ہے ”کان یسلم بین رکعتی البرکۃ و الرکعتین فی الوتر حتی یامر ببعض حاجتہ“

حضرت ابن عمرؓ کے علاوہ حضرت سعد بن ابی وقاصؓ کے بارے میں بھی مروی ہے ”یوتر بواحدة بعد

صلوة العشاء لا یرید علیہا حتی یقوم من جوف الليل (قال النیموی) رواہ البیہقی فی المعرفة و اسنادہ صحیح، آثار السنن (ص ۱۵۹) باب (ج ۱ ص ۲۵۴) باب صلوة الليل الخ و سنن نسائی (ج ۱ ص ۲۴۴) باب کم الوتر ۹۱۲

اس کے برخلاف حنفیہ "الوتر رکعة من آخر الليل" کا یہ مطلب بیان کرتے ہیں کہ تہجد کے شفع کے ساتھ ایک رکعت کا اضافہ کر کے اسے تین رکعات بنا دیا جائے نہ یہ کہ ایک رکعت منفرد اُٹھ ہی جائے۔ حنفیہ کے بیان کردہ مطلب و توجیہ اور مسلک کی تائید مندرجہ ذیل دلائل سے ہوتی ہے۔

۱۔ حضرت عبداللہ بن عباس رضی بھی "الوتر رکعة من آخر الليل" والی حدیث کے راوی ہیں اس کے باوجود وہ وتر کی تین رکعات کو ایک سلام کے ساتھ پڑھنے کے قائل ہیں جس سے

اس پر اشکال ہوتا ہے کہ مؤطا امام مالک (ص ۷۳، باب التشہد فی الصلوة) میں نافع کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابن عمرؓ قعدہ اولیٰ اور قعدہ اخیرہ دونوں میں "السلام علی النبی ورحمۃ اللہ وبرکاتہ" فرماتے تھے چنانچہ نافع حضرت ابن عمرؓ کا وہ تشہد جس میں "السلام علی النبی الخ" کا بھی ذکر ہے نقل کر کے ابن عمرؓ کے بارے میں فرماتے ہیں "لیقول (ای یقرأ ابن عمرؓ) ہذا فی الرکعتین الاولیین ویدعو اذا قضی تشہدہ بما بالہ فاذا جلس فی آخر صلاتہ تشہد كذلك ایضاً" اس طرح حضرت ابن عمرؓ کی دونوں روایتوں میں تعارض ہو جاتا ہے چنانچہ حضرت کشمیریؒ فرماتے ہیں "فاشکل الامر ولم یفہر لی وجہ التوفیق بینہما ولم اجد تفصیل مذہب ابن عمرؓ من خارج مکی یزول الاشکال" معارف السنن (ج ۴ ص ۲۱۱)

لیکن حضرت کشمیریؒ نے "الکشف" میں فرمایا "فکانہ رجع عنہ ادعئہ فیہ تفصیل فیسلم فی السطوع بارادۃ الفصل لانی المکتوبہ مثلاً بقریۃ قولہ فی روایۃ المؤطا (ص ۷۴) ثم یرد علی الامام واللہ اعلم (معارف السنن ج ۴ ص ۲۱۱) یعنی ممکن ہو کہ حضرت ابن عمرؓ شروع میں تشہد کے اندر سلام کے الفاظ کہتے ہوں اور بعد میں تشہد اول میں سلام کے الفاظ کہنا آپ نے چھوڑ دیا ہو اور یہ بھی ممکن ہے کہ وہ سطوع میں فصل کے ارادہ سے کلمات سلام کا تکلم کرتے ہوں اور مکتوبہ میں رکعتین اولیین میں سلام تشہد سے فصل نہ کرتے ہوں چنانچہ اس کی تائید "ثم یرد الامام" کے الفاظ سے ہوتی ہے واللہ اعلم ۱۲

(ہذا البحث کلمہ ماخوذ من معارف السنن (ج ۴ ص ۲۱۰، ای، ۲۱۱) بالزیادات والتعیرین المرتب علی غنہ)

۲۔ چنانچہ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۵۷) باب صلاة الليل الخ میں حضرت ابو مجلز سے مروی ہے فرماتے ہیں، سالت ابن عباس عن الوتر فقلت سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ركعة من آخر الليل الخ ۱۲ مرتب

۳۔ چنانچہ وہ "یتوتت فی بیت خالہ" والی روایت میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی صلاة اللیل کو بیان کرنے کے بعد فرماتے ہیں "ثم وتر بثلاث" صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۶۱) (باقی حاشیہ بر صفحہ آئندہ)

یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ انہوں نے ”الوتر رکعة من آخر الليل“ کا مطلب وہی سمجھا ہے جو حنفیہ نے بیان کیا۔

۲۔ حضرت عائشہؓ ”اعلم الناس بوتر رسول الله صلى الله عليه وسلم“ تھیں اور ان کی روایات میں تثلیث وتر کا ذکر مطلقاً آیا اور انہوں نے کہیں بھی دو سلاموں کا تذکرہ نہیں فرمایا۔
 ۳۔ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے بارے میں یہ ثابت نہیں ہے کہ انہوں نے بذات خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی صلاۃ اللیل کا یا صلاۃ الوتر کا مشاہدہ کیا ہو اس کے برخلاف حضرت عائشہؓ

باب صلاۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم ودعاء باللیل، اس روایت کا ظاہر یہی ہے کہ یہ تین رکعتیں ایک سلام کے ساتھ پڑھی گئی تھیں اور حضرت ابن عباسؓ کی اس میں شرکت روایت میں مقرر ہے۔ نیز مؤطا امام احمد (ص ۱۴۶، باب السلام فی الوتر) میں حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے وہ فرماتے ہیں ”الوتر کصلوة المغرب“ جس کا مطلب یہ ہے کہ حضرت ابن عباسؓ وتر کی تین رکعات کو مغرب کی تین رکعات کی طرح ایک سلام کے ساتھ پڑھنے کے قائل ہیں۔ ۱۲ رشید اشرف عفی عنہ

البیہ مستدرک حاکم میں حضرت عائشہؓ کی روایت ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے ”کان یوتر بركة وکان یتکلم بین رکعتین والركعة“ معارف السنن (ج ۴ ص ۲۶۴) خاتمة بحث الوتر، لیکن اس روایت کا جواب اور اس سے متعلقہ بحث ہم تفصیل سے پیچھے حاشیہ میں ذکر کر چکے ہیں ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

۱۳ البیہ مسند احمد کی ایک روایت سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابن عمرؓ نے بھی آپؐ کی صلاۃ الوتر کا مشاہدہ کیا تھا چنانچہ وہ فرماتے ہیں ”کان رسول الله صلى الله عليه وسلم یفصل بین الوتر والشفع بتسلیمة ولیمعنا ہا“ (قال النیسوی) رواہ احمد باسناد قوی۔ آثار السنن (ص ۱۵۸) باب الوتر بركة۔ لیکن اس کے جواب میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ روایت فصل حضرت ابن عمرؓ کا تفرد ہے جبکہ حضرت ابن مسعودؓ، حضرت ابی بن کعبؓ، حضرت انسؓ اور حضرت عائشہؓ نیز دوسرے جلیل القدر صحابہ کرامؓ ایک سلام کے ساتھ تین رکعات وتر کے قائل اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کے ناقل ہیں لہذا ان کی روایات کو ترجیح ہوگی۔ نیز حدیث نبی عن البتیرؓ جو متن میں آگے آ رہی ہے وہ حضرت ابن عمرؓ کی روایت کے معارض ہے اور حدیث تبیرؓ قولی ہے جبکہ روایت ابن عمرؓ فعلی ہے اور قولی روایت بالاتفاق فعلی پر مقدم ہوتی ہے، علاوہ ازیں روایت ابن عمرؓ بیع ہو اور تبیرؓ محرم، اور جب بیع و محرم میں تعارض ہو جائے تو محرم کو ترجیح ہوتی ہے لہذا ان تمام باتوں کی روشنی میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہمارے خلاف حجت نہیں ہو سکتی، تفصیل کیلئے دیکھئے اعلا السنن (ج ۶ ص ۵۵۶) قبیل باب وجوب القنوت۔ حضرت ابن عمرؓ کی روایت سے متعلقہ کسی قدر مزید کلام ہم پیچھے بھی حاشیہ میں ذکر کر چکے ہیں ۱۲ رشید اشرف جعلہ اللہ خادم السنۃ

مسلسل اس کا مشاہدہ کرتی رہیں (چنانچہ کتب احادیث ان کی روایات سے بھری پڑی ہیں) نیز حضرت ابن عباسؓ سے بھی اس کا مشاہدہ کرنا ثابت ہے۔ لہذا ان حضرات کے مسلک روایات کو حضرت ابن عمرؓ کے مسلک روایات کے مقابلہ میں ترجیح حاصل ہوگی۔

۴ اگر "ایتار بركة واحدة" کا وہ مطلب نہ لیا جائے جو حنفیہ نے لیا ہے تو یہ روایات اس حدیث کے معارض ہوں گی جس میں مروی ہے "أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن البتيراء أن يصلي الرجل واحدة يوتس بها" اس حدیث کی سند پر اگرچہ کلام ہے لیکن یہ متعدد اسانید کے ساتھ مروی ہے اور حافظ ابن حجرؒ نے لسان المیزان میں عثمان بن محمد کے ترجمہ کے تحت اس حدیث کی ایک سند ذکر کی ہے جس کے تمام رجال ثقات ہیں البتہ عثمان بن محمد

۱۔ دیکھئے صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۶۱) باب صلوة النبی صلی اللہ علیہ وسلم ودعاہ باللیل ۱۲ مرتب
۲۔ أخرجه ابن عبد البر في كتاب التمهيد انظر نصب الراية (ج ۲ ص ۱۲۰) باب صلوة الوتر، و (ج ۲ ص ۱۴۲) باب سجود السهو ۱۲ مرتب غفر الله له ولوالديه۔

۳۔ چنانچہ نیل الاوطار (ج ۲ ص ۸۷) میں یہ محمد بن کعب قرظی سے بھی مرسل مروی ہے، دیکھئے اعلام السنن (ج ۶ ص ۵۴) قبیل باب وجوب القنوت "یہ اگرچہ مرسل ضعیف ہے لیکن حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت فی المتن روایت سے اس کی تائید ہوتی ہے نیز حضرت ابن مسعودؓ کا اثر بھی اس کیلئے مؤید ہے "عن حصین قال بلغ ابن مسعود ان سعداً یوتر برکعة قال ما اجزأت رکعة قط" (قال البیهقی) رواه الطبرانی فی الکبیر۔
و حصین لم یدرک ابن مسعود واسنادہ حسن۔ مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۲۴۲) باب عدد الوتر۔ حافظ زیلعیؒ نے بھی یہ روایت معجم طبرانی کے حوالہ سے نقل کی ہے اور حصین اور حضرت ابن مسعودؓ کے درمیان ابراہیم کا واسطہ ذکر کیا ہے۔ دیکھئے نصب الراية (ج ۲ ص ۱۲۱) باب صلاة الوتر۔ نیز دیکھئے "الدراية فی تخریج احادیث الهدایة" (ج ۱ ص ۱۹۲) باب صلاة الوتر تحت عنوان "ومن الآثار فی الوتر بثلاث" امام محمدؒ نے بھی یہ روایت مؤطا (ص ۱۴۶) باب السلام فی الوتر، میں ذکر کی ہے لیکن صرف ان الفاظ کے ساتھ "ما اجزأت رکعة واحدة قط" مرتب غفر الله عنه

۴۔ انظر معارف السنن (ج ۴ ص ۲۳۴) فی شرح باب ما جاز فی الوتر برکعة ۱۲ مرتب
۵۔ عثمان بن محمد کے بارے میں تفصیلی بحث اعلام السنن (ج ۶ ص ۵۲ و ۵۳) قبیل باب وجوب القنوت میں ملاحظہ فرمائیں، نیز دیکھئے معارف السنن (ج ۴ ص ۲۳۴ و ۲۳۵ و ۲۳۸) ۱۲ مرتب غفر الله عنه

مختلف فیہ راوی ہیں لیکن اکثر محدثین نے ان کی توثیق کی ہے اور صرف امام عقیلی نے ان پر جرح فرمائی ہے اور ان کے بارے میں یہ معروف ہے کہ وہ جرح میں متشدد ہیں اس کے باوجود انہوں نے ان پر جرح کے لئے ہلکے الفاظ استعمال کئے ہیں یعنی ”الغالب علی حدیثہ الوہم“ لہذا ان کی حدیث حسن سے کم نہیں اور تیسرے سے مانعت ثابت ہے۔

۱۔ انظر معارف السنن (ج ۳ ص ۲۳۷) ۲۔ مرتب

۳۔ علامہ نضر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ نے حدیث تیسرے کے ثبوت پر طحاوی (ج ۱ ص ۱۲۶) باب اول میں مطلب بن عبد اللہ مخزومی کی روایت سے بھی استدلال کیا ہے ”ان رجلاً سأل ابن عمر عن الوتر فاسره ان يفصل وقال الرجل اني لا اُخاف ان يقول الناس هي البتير فقال ابن عمر تريرة سنة الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم هذه سنة الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم“ علامہ عثمانی فرماتے ہیں ”فقد سمع ابن عمر هذا راى اني لا اُخاف ان يقول الناس هي البتير“ من الرجل ولم ينكره ولم يقل ان النهي عن البتير لا اصل له وهذا يشعر بان النهي عن البتير كان معروفاً بين المسلمين اذ ذاك ولذا قال الرجل اني اخاف ان يقول الناس هي البتير“ اعلام السنن (ج ۶ ص ۵۴) قبيل باب وجوب القنوت .

پھر یہاں تک حضرت ابن عمرؓ کے قول ”هذه سنة الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم“ کا تعلق ہے سو یہ ان کے اپنے مسلک کے مطابق ہے اور ان کے مسلک کی تفصیل اور اس کی مروجیت ترجیح راجح کے ساتھ بھی ذکر کی جا چکی ہے۔

واضح ہے کہ بُتَيْرَاء ، بُتْرَاء کی تصغیر ہے جو بتر بمعنی اقطع سے ماخوذ ہے۔ پھر صلاة بتيرار کی دو تفسیریں بیان کی گئی ہیں ایک حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے ”انما البتير ان يصل الرجل الركعة التامة في ركوعها وسجودها وقيا مہائم يقوم في الاخرى فلا يتم لها ركوعاً ولا سجوداً ولا قياً ما فتمت البتير“ سنن کبریٰ بیہقی (ج ۳ ص ۲۶) باب الوتر بركة واحدة ومن اجاز الخ لیکن بیہقی کی جس روایت میں یہ تفسیر موجود ہے وہ حدیث ضعیف ہو کذا قال العلامة العثماني فی اعلام السنن (ج ۶ ص ۵۵) صلاة بتيرار کی دوسری تفسیر یہ کی گئی ہے ”ما كانت على ركعة“ یعنی ایک رکعت کی نماز، حنفیہ کے نزدیک یہی تفسیر راجح ہے اس لئے کہ حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت مرفوعہ میں صلاة بتيرار کی یہی تفسیر بیان کی گئی

ہے یعنی ”ان يصل الرجل واحدة يوتر بها“ ظاہر یہ ہے کہ یہ تفسیر بھی حدیث مرفوعہ کا جزو ہوا و اگر کسی نے بالفرض اس کو حضرت ابوسعید خدریؓ کی بیان کردہ تفسیر قرار دیا جائے تب بھی راوی حدیث کی تفسیر دوسری ہے۔

۵۔ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی ایک بڑی جماعت جن میں حضرت ابو بکر صدیقؓ، حضرت عمر فاروقؓ، حضرت علیؓ، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، حضرت ابن عباسؓ، حضرت حذیفہ بن الیمانؓ،

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) تفسیروں کے مقابلہ میں رائج ہوتی ہے لہذا سلاۃ بتیار کے بارے میں اگر حضرت ابن عمرؓ کی تفسیر ثابت بھی ہو تب بھی وہ حضرت ابوسعیدؓ کی تفسیر کے مقابلہ میں مرجوح ہوگی اس لئے کہ حضرت ابن عمرؓ حدیث بتیار کے راوی نہیں واللہ اعلم ۱۲ رشید اشرف بقرہ اللہ بسوبہ و جعل یومہ خیراً من اسمہ ۔
۱۔ کتب حدیث میں حضرت ابو بکر صدیقؓ سے متعلقہ کوئی اثر حق کو تلاش و جستجو کے باوجود نہ مل سکا ۱۲ رشید اشرف غفرلہ
۲۔ عن عمر بن الخطاب انه قال ما احب انی ترک الترتیلات وان لی حمرا نعم، مؤطا امام محمد (ص ۱۴۵ و ۱۴۶) بالاسلام فی الوتر
”عن السور بن محرز قال دفنا ابابکر لیلاً فقال عمر انی لم اوتر فقام وصغفنا وراہ فصلی بثلاث رکعات لم یسلم الا فی آخرہن، طحاوی (ج ۱ ص ۱۴۳) باب الوتر و فی آثار السنن (ص ۱۶۳) باب الوتر بثلاث رکعات (اسناد صحیح ۱۲ مرتب
۳۔ حضرت علیؓ کی روایت پیچھے ذکر کی جا چکی ہے دیکھئے ترمذی (ج ۱ ص ۸۶) باب ما جاری فی الوتر بثلاث، نیز زاذان ابو عمرو سے مروی ہے ”ان علیا کان یوتر بثلاث، کنز العمال (ج ۸ ص ۴۲، رقم ۲۸۵، الوتر) و مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۲۹۳) من کان یوتر بثلاث او اکثر ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

۴۔ عن علقمہ قال اخبرنا عبد اللہ بن مسعودؓ انہوں ما یكون الوتر بثلاث رکعات، مؤطا امام محمد (ص ۱۴۶) باب السلام فی الوتر، نیز علامہ عینیؒ نے ابن ابی شیبہؒ کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ ”او تر سعد بن ابی وقاصؓ برکعتہ فانکر علیہ ابن مسعود وقال ما ہذا البتیر التی لا نعرفہا علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، معارف السنن (ج ۲ ص ۲۲۵)
۵۔ حضرت ابن عباسؓ سے متعلقہ روایت پیچھے گذر چکی ہے نیز مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۲۹۹) باب فی الوتر ما یقرأ فیہ، میں حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے ”ان النبی صلی اللہ علیہ کان یوتر بثلاث یقرأ فیہن بسج اسم ربک الاعلیٰ و قل یا ایہا الکفرون و قل ہو اللہ احد“ نیز حضرت سعید بن جبیرؓ حضرت ابن عباسؓ کے بارے میں نقل کرتے ہیں ”انہ کان یوتر بثلاث بسج اسم ربک الاعلیٰ و قل یا ایہا الکفرون و قل ہو اللہ احد (حوالہ بالا)
حضرت ابن عباسؓ ہی سے مروی ہے کہ ”الوتر کصلوۃ المغرب“ مؤطا امام محمد (ص ۱۴۶) باب السلام فی الوتر ۱۲ رشید اشرف کان اللہ و ہولیلہ ۔

۶۔ قال العلامة البیہقی فی معارف السنن (ج ۲ ص ۲۲۶) قبیل باب ما جاری فی الوتر برکعتہ ”الوتر فی حدیث حذیفہ ثلاث کما یظہر من العمدة (ج ۲ ص ۶۳۲، کشف الستر) ۱۲ مرتب غفرلہ

حضرت انسؓ اور حضرت ابی بن کعبؓ جیسے جلیل القدر صحابہ داخل ہیں، ایک سلام کے ساتھ من رکعتا پڑھنے کے قائل ہیں۔ ان حضرات کی روایات و آثار مصنف عبد الرزاق، مصنف ابن ابی شیبہ اور طحاوی وغیرہ میں موجود ہیں پھر خاص طور سے حضرت عائشہؓ کی روایات سے تو کتب حدیث بھری پڑی ہیں لہذا حنفیہ کی یہ توجیہ آثار صحابہؓ سے مؤید ہے۔

۱۔ عن ثابت قال قال انسؓ یا ابا محمد خذ خني فاني اخذت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم واخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الله ولن تأخذ عن احد اوثق مني قال ثم صلى بي العشاء ثم صلى ست ركعات يسلم بين الركعتين ثم اوثر بثلاث يسلم في آخرهن، رواه الروياني وابن عساكر ورجالہ ثقات، كتر العمال (ج ۸ ص ۴۲ و ۴۳، رقم ۲۸۸، الوتر)

عن ثابت قال قال صلى بي انس الوتر انا عن يمينه وام ولده خلفنا ثلاث ركعات لم يسلم الا في آخرهن، ظننت انه يريد ان يعلمني، طحاوی (ج ۱ ص ۱۴۲) باب الوتر، وفي آثار السنن (ص ۱۶۲) اسناد صحیح ۱۲ مرتبہ عن انس عن ابی بن کعبؓ "ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يوتر بثلاث ركعات كان يقرأ في الاولى بسم ربك الاعلى وفي الثانية بقل يا ايها الكفرون وفي الثالثة بقل هو الله احد ويعنت قبل الركوع الحمد، نسائي (ج ۱ ص ۲۴۸) باب كيف الوتر بثلاث۔

اور مصنف عبد الرزاق (ج ۳ ص ۲۵ و ۲۶، رقم ۴۶۵۹، باب كيف التسليم في الوتر) میں حضرت حسنؓ سے مروی ہے "قال كان ابی بن کعبؓ يوتر بثلاث لا يسلم الا في الثالثة مثل المغرب ۱۲ شیعہ مشرف عفا اللہ عنہ ۳ مثلاً "ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان لا يسلم في ركعتي الوتر، نسائي (ج ۱ ص ۲۴۸) باب كيف الوتر، بثلاث، حضرت عائشہؓ کی کئی روایات پیچھے بھی ذکر کی جا چکی ہیں فلیراجع ۱۲ مرتبہ عن انس

۴۔ نیز مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۲۹۲، من كان يوتر بثلاث اداكثر) میں حضرت حسن بصریؒ سے مروی ہے "قال اجمع المسلمون على ان الوتر ثلاث لا يسلم الا في آخرهن" اس میں "اجمع المسلمون" سے مراد صحابہؓ و تابعینؓ کا اجماع ہے اس لئے کہ اس کے راوی حضرت حسن بصریؒ ہیں جو خود جلیل القدر تابعی ہیں۔ اس روایت کی سند متعلقہ بحث اعلیٰ السنن (ج ۶ ص ۴۱، باب الايتار بثلاث موصولة الحمد) اور

معارف السنن (ج ۴ ص ۲۲۱ و ۲۲۲، باب ما جاز في الوتر بثلاث) میں ملاحظہ فرمائیں اگر یہ سند کے اعتبار سے ضعیف بھی ہو تو بھی دوسری روایات و آثار سے اس کی تائید ہوتی ہے۔

چنانچہ طحاوی (ج ۱ ص ۱۴۳، باب الوتر) میں ابوخلدہ سے مروی ہے "قال سألت ابا العاتية

۶۔ نماز مغرب کو وتر النہار کہا گیا ہے اور نماز وتر کو وتر اللیل، لہذا اگر اس کو مغرب پر قیاس کیا جائے تو بھی تین رکعات بسلام واحد ثابت ہوتی ہیں۔
لیکن اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ بعض روایات میں وتر کے بارے میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم

عن الوتر فقال علمنا اصحاب محمد صلی اللہ علیہ وسلم او علمونا ان الوتر مثل صلوۃ المغرب غیرنا لقرآن فی الثالثۃ فہذہ وتر اللیل و ہذا وتر النہار۔

نیز بخاری (ج ۱ ص ۱۳۵، ابواب الوتر باب ماجاء فی الوتر) میں امام بخاریؒ نے نقل کیا ہے ”قال القاسم و رأینا انا سنا من اذ رکنا یوترون بثلاث وان کلاً لواسح و ارجوان لا یكون بشئ منہ باس، اس سے بھی حضرت حسنؒ کی روایت کی تائید ہوتی ہے۔ پھر جہانتک ان کے قول ”وان کلاً لواسح“ کا تعلق ہے اس کے بارے میں حضرت علامہ عثمانیؒ تحریر فرماتے ہیں ”اجتہاد منہ (ای القاسم) واجتہاد التابعی لیس بحجۃ“ اعلاسن (ج ۶ ص ۲۸) باب الایثار بثلاث موصولة الہ۔

نیز مدینہ کے فقہار سبعہ کا مسلک بھی یہی ہے ”ان الوتر ثلاث لا یسلم الا فی آخرہن“ طحاوی (ج ۱ ص ۱۳۵) باب الوتر ”قیل باب القراۃ فی رکعتی الفجر“ نیز ابوالزناد سے مروی ہے ”قال اثبت عمر بن عبد العزیز الوتر بالمدينة بقول الفقہار ثلاثاً لا یسلم الا فی آخرہن“ (حوالہ بالا) و فی آثار سنن (ص ۱۶۴) باب الوتر بثلاث رکعات، اسنادہ صحیح۔

نیز مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۲۹۴ و ۲۹۵، من کان یوتر بثلاث او اکثر) میں ابواسحاق سے مروی ہے ”قال کان اصحاب علی واصحاب عبد اللہ لا یسلمون فی رکعتی الوتر۔“

بہر حال ان روایات و آثار سے اگر اجماع نہ بھی ثابت ہو تب بھی یہ بات ضرور ثابت ہوتی ہے کہ جمہور صحابہؓ و تابعینؓ کا مسلک حقیقہ کے مطابق ہے۔ واللہ اعلم۔ العبد الضعیف رشید اشرف عفا اللہ عنہ۔

۷۔ کما فی روایۃ ابن مسعود عند الدارقطنی فی سننہ (ج ۲ ص ۲۸ و ۲۹، الوتر ثلاث کمثلاث المغرب) قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وتر اللیل ثلاث کوتر النہار صلوۃ المغرب۔ علامہ بخاریؒ رحمۃ اللہ علیہ معارف السنن (ج ۴ ص ۲۲۴) میں اس حدیث کے بارے میں فرماتے ہیں ”ہم فی رفعہ کلام و صحوہ موقوفاً ولہ شاہد مرفوع من حدیث عائشہؓ (ای للطبرانی فی معجمہ الاوسط، انظر مجمع الزوائد ج ۲ ص ۲۴۲، باب عدد الوتر۔ مرتب)

ومن حدیث ابن عمرؓ ایضاً، حضرت ابن عمرؓ کی یہ روایت مرفوع علامہ بخاریؒ نے اسی مقام پر آگے لسانی کی سنن کبریٰ کے حوالہ سے ذکر کی ہے ”قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صلوۃ المغرب وتر صلوۃ النہار فاوتر واصلات اللیل“ مرتب ۱۲

سے یہ الفاظ منقول ہیں ”لا تشبهوا بصلاة المغرب“

علامہ عثمانی رحمۃ اللہ علیہ نے فتح الملہم میں اس کا یہ جواب دیا ہے کہ یہاں پر مقصد یہ ہے کہ ”وتر اللیل“ میں نماز مغرب کی طرح صرف تین رکعات پر اکتفا نہ کرو بلکہ اس کی پہلے تہجد بھی پڑھو کیونکہ جب خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے تین رکعات وتر پڑھنا روایات صحیحہ کثیرہ سے ثابت ہے جیسا کہ پہلے گزر چکا، لہذا ”لا تشبهوا بصلاة المغرب“ کا یہ مطلب لے لینا کہ صلاۃ الوتر کی رکعتیں نماز مغرب کی طرح تین نہ ہونی چاہئیں کسی طرح درست نہیں ہو سکتا۔
۷۔ حنفیہ کے مذہب پر تمام روایات میں تطبیق ہو جاتی ہے جبکہ شافعیہ کے مسلک پر متعدد روایات کو بالکلیہ چھوڑنا پڑتا ہے۔

تعداد وتر کے مسئلے میں حنفیہ کے دلائل کا خلاصہ اوپر ذکر کر دیا گیا ہے، لیکن واقعہ یہ ہے کہ وتر کی روایات ذخیرہ حدیث کی مشکل ترین روایات میں سے ہیں، اور ائمہ مجتہدین میں سے کوئی

۱۔ سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۲۵) لا تشبهوا الوتر بصلاة المغرب پوری حدیث اس طرح مروی ہے ”عن ابی ہریرۃ عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال لا وتروا بثلاث، او ترا بخمس او بسبع ولا تشبهوا بصلاة المغرب“ مرتب ۱۲۔ علامہ عثمانی نے یہ جواب طحاوی کے حوالہ سے نقل کیا ہے، جواب کی مزید تفصیل اور وضاحت کیلئے ملاحظہ فرمائیں فتح الملہم (ج ۲ ص ۲۹۳) باب صلاۃ اللیل ۱۲ مرتب غنی عنہ

۳۔ چنانچہ حضرت عائشہؓ نے اسی مفہوم کو ان الفاظ کے ساتھ بیان کیا ہے ”لا یوتر بثلاث ترا صل قبلہا رکعتین اور اربعاً“ مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۲۹۴) من کان یوتر بثلاث او اکثر۔ نیز طحاوی (ج ۱ ص ۱۴۱، باب الوتر) میں حضرت ابن عباسؓ کے اثر ”انی لا کرہ ان یكون ترا بثلاثا و لكن سبعاً او خمساً“ کا مطلب بھی یہی ہے ۴۔ مثلاً ایتار بسبع کی روایت (دیکھئے سنن نسائی ج ۱ ص ۲۵۰، باب کیف الوتر بسبع) اور ”احدی عشرۃ“ والی روایت جس میں ارشاد ہے ”کان یوتر باربع وثلاث (ای بسبع) وثمان وثلاث (ای باحدی عشرۃ) الخ (طحاوی ج ۱ ص ۱۳۹، باب الوتر) اور ایتار“ بثلاث عشرۃ رکعۃ“ والی روایت (سنن نسائی ج ۱ ص ۲۵۱، باب الوتر بثلاث عشرۃ رکعۃ) اسی طرح ”ایتار بخمس عشرۃ رکعۃ“ اور ”ایتار بسبع عشرۃ رکعۃ“ والی روایات (التخفیف الحیر ج ۲ ص ۱۴، باب صلاۃ التطوع تحت رقم ۵۱۴) نیز حدیث تیسرا (نصب الرایہ ج ۲ ص ۱۳۰، باب صلاۃ الوتر ج ۲ ص ۱۴۲، باب سجود السہو) وغیرہ، واللہ اعلم بالصواب والیہ المرجع والمآب، ۱۲ رشید اشرف وفقہ اللہ لخدمۃ السنۃ المہترۃ۔

مذہب بھی ایسا نہیں ہے جو ان تمام روایات پر بلا تکلف منطبق ہو جائے۔ ہر مذہب کو کسی نہ کسی روایت میں خلاف ظاہر توجیہ کرنی ہی پڑتی ہے۔ جہاں تک رکعات وتر کے درمیان فصل کے مسئلے کا تعلق ہے، مجموعی طور پر روایات حدیث کو دیکھنے کے بعد ایسا معلوم ہوتا ہے کہ روایات حدیث میں فصل اور عدم فصل دونوں طریقوں کی گنجائش موجود تھی، لیکن امام ابو حنیفہ کا طریقہ عمل اس قسم کے مواقع پر عموماً یہ ہوتا ہے کہ وہ اس طریقے کو اختیار فرماتے ہیں جو قواعد کلیہ کے مطابق ہو، اور چونکہ تین رکعات میں اصل یہی ہے کہ وہ بغیر فصل ہوں اس لئے عام اصول سے مطابقت رکھنے والا طریقہ عدم فصل ہی ہے، لہذا امام ابو حنیفہ نے اس کو اختیار فرمایا، اور دوسرے طریقے کو چھوڑ دیا، احتیاط کا تقاضا بھی یہی ہے کہ تعارض کے وقت وہ راستہ اختیار کیا جائے جس میں صحت نماز بے غبار ہو، اور عدم فصل کی صورت میں صحت نماز ایسی ہی بے غبار ہے، اور فصل کی صورت خلاف اصول ہونے کی بنا پر مشکوک ہے، لہذا حنفیہ نے اس میں تاویل کا راستہ اختیار کیا ہے، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْقُنُوتِ فِي الْوُتْرِ

”علمنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کلمات اقولہن فی الوتر“ اس باب میں تین مسائل مختلف فیہ ہیں۔

مسئلہ اولیٰ پہلا مسئلہ یہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک قنوت وتر پورے سال مشروع ہے، امام مالک کے نزدیک صرف رمضان میں واجب ہے، جبکہ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک رمضان کے بھی نصف اخیر میں مشروع ہے باقی دنوں میں نہیں (جبکہ بعض حضرات اس کے قائل ہیں کہ قنوت رمضان کے صرف نصف اول میں مشروع ہے) شافعیہ وغیرہ کا استدلال حضرت علیؓ کے اثر سے ہے جو امام ترمذیؒ نے

امام شافعیؒ کی بھی ایک روایت اسی کے مطابق ہے اور امام احمدؒ کی بھی مشہور روایت یہ ہے نیز سفیان ثوریؒ اور امام اسحاقؒ کا مسلک بھی اسی کے مطابق ہے۔ دیکھئے معارف السنن (ج ۲ ص ۲۴۱)

۱۲ مرتب غنی عنہ

یہ امام شافعیؒ کی روایت مشہور ہے، جبکہ حنابلہ کی روایت غیر مشہور، معارف السنن (ج ۲ ص ۲۴۲) ۱۳ مرتب غنی عنہ

اسی باب میں تعلیقاً نقل کیا ”انہ کان لایقنت الا فی النصف الآخر من رمضان“ جبکہ حنفیہ کا استدلال حضرت حسن بن علیؓ کی حدیث باب سے ہے ”علمنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کلمات اقولہن فی الوتر الخ“ اس میں رمضان اور غیر رمضان کی کوئی تخصیص نہیں، نیز حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے تمام سال قنوت وتر ثابت ہے۔ جہاں تک حضرت علیؓ کی روایت کا تعلق ہے وہ ان کا اپنا اجتہاد ہو سکتا ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ وہاں قنوت سے مراد قیام طویل ہو (جس کا مطلب یہ ہے کہ حضرت علیؓ رمضان کے نصف آخر میں جس قدر طویل قیام فرماتے تھے اتنا عام دنوں میں نہ فرماتے تھے، مرتب)۔

مسئلہ ثانیہ | دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک قنوت وتر قبل الکرکوع مشروع ہے یہی مذہب امام مالک، سفیان ثوریؒ، عبداللہ بن المبارک اور امام

اسحاق کا ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ قنوت کو بعد الکرکوع مسنون ملتے ہیں (ایک قول کے مطابق امام احمد قنوت قبل الکرکوع و بعدہ میں تحریر کے قائل ہیں) ان حضرات کا استدلال اس دوسرے مسئلہ میں بھی حضرت علیؓ ہی کے اثر سے ہے جو باب میں مذکور ہے ”انہ کان لایقنت الا فی النصف الآخر من رمضان وکان یقنت بعد الکرکوع“۔

۱۔ (ج ۱ ص ۸۷) نیز ان کا استدلال حضرت ابن عمرؓ کے اثر سے بھی ہے ”انہ کان لایقنت الا فی النصف یعنی من رمضان۔ انظر ”المصنف“ لابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۲۵۵، من قال القنوت فی النصف من رمضان ۱۲ سیفی عفی عنہ

۲۔ کما فی مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۲۴۴، باب القنوت فی الوتر عن النخعی ان ابن مسعودؓ کان یقنت السنۃ کلہا فی الوتر (قال الہیثمی) رواہ الطبرانی والنخعی لم یسع من ابن مسعودؓ، ومثله فی مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۳۰۶، من قال القنوت فی النصف من رمضان)۔

۳۔ وعن الاسود قال کان عبد اللہ یقرأ فی آخر رکعتہ من الوتر (قل ہو اللہ احد) ثم یرفع یدہ فیقنت قبل الرکعتہ (قال الہیثمی) وفيہ لیث بن ابی سلیم و ہودس و ہوثقہ، کذا فی مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۲۴۴)۔

حنفیہ کی کچھ دلیلیں اگلے مسئلہ کے تحت آئیں گی۔ ۱۲ مرتب غفر اللہ لہ ولوالدیہ۔

حنفیہ کا استدلال ابن ماجہ میں حضرت ابی بن کعبؓ کی روایت سے ہے ”ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یوتر فی قنوت قبل الركوع“ نیز مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت علقمہ سے مروی ہے ”ان ابن مسعودؓ واصحابؓ النبی صلی اللہ کانوا یقننون فی الترتیل قبل الركوع“

جس سے معلوم ہوا کہ حنفیہ کے پاس اس مسئلہ میں مرفوع حدیث بھی ہے اور تعامل صحابہؓ بھی جبکہ مخالفین کے پاس صرف حضرت علیؓ کا اثر ہے اور اس کا بھی یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ یہ ان کا اپنا اجتہاد ہے جس کا یہ منشاء ہو سکتا ہے کہ انہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو قنوت نازلہ رکوع کے بعد پڑھتے دیکھا ہوگا اور اسی پر قنوت وتر کو قیاس کر لیا اور قنوت نازلہ میں ہم بھی قنوت بعد الركوع کے قائل ہیں (حضرت علیؓ کے اثر کی ایک توجیہ پچھلے مسئلہ میں بھی گذر چکی ہے)۔

مسئلہ ثالث | تیسرا مسئلہ یہ ہے کہ شافعیہ کے نزدیک قنوت وتر کی دعاء ”اللہم اہدنی فیمن ھدیت الہ“ ہے جبکہ حنفیہ کے نزدیک ”اللہم انا

۱۔ (ص ۸۳) باب ماجاء فی القنوت قبل الركوع وبعده، نیز دیکھئے سنن نائی (ج ۱ ص ۲۴۸) باب کیف الترتیلات ۱۲م

۲۔ قال البیہقیؒ رواہ ابن ابی شیبہ واسنادہ صحیح، آثار سنن (ص ۱۶۸) باب قنوت الترتیل قبل الركوع، نیز ابراہیم سے حضرت ابن مسعودؓ کے بارے میں مروی ہے ”کان یقنن السنۃ کلھا فی الترتیل قبل الركوع“ (قال البیہقیؒ) رواہ محمد بن الحسن فی کتاب الآثار واسنادہ مرسل جید (حوالہ بالا) ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

۳۔ کما فی روایۃ الباب (ج ۱ ص ۸۷) ۱۲ مرتب

۴۔ خالد بن ابی عمران کی حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ قنوت حضرت حیریلؓ نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو سکھایا تھا ذکرہ المجازیؒ فی کتاب الاعتبار فی بیان النسخ والمنسوخ من الآثار (ص ۸۹ و ۹۰، باب فی دعاء النبی صلی اللہ علیہ وسلم علی آحاد الکفرة) وقال: ہذا مرسل اخرجه ابو داؤد فی المراسیل وهو حسن فی المتابعات۔

نیز حضرت عمر فاروقؓ، حضرت عثمانؓ، حضرت علیؓ اور حضرت ابی بن کعبؓ کے بارے میں مروی ہے کہ وہ یہی قنوت پڑھا کرتے تھے، ان تمام سے متعلقہ روایات کیلئے دیکھئے مصنف ابن شیبہ (ج ۲ ص ۳۱۵ و ۳۱۵) باب ما یدعو بہ فی قنوت الفجر ۱۲ رشید اشرف عفی عنہ

نستعینک الخ“ ہے۔ اور یہ اختلاف محض افضلیت میں ہے ورنہ فریقین کے نزدیک دونوں دعائیں جائز ہیں، البتہ حنفیہ نے دعائے استعانت کو اس لئے ترجیح دی ہے کہ وہ ”اشبہ بالقرآن“ ہے، بلکہ علامہ سیوطیؒ نے ”الاتقان“ میں نقل کیا ہے کہ یہ ”سورة الخلع والحفد“ کے نام سے قرآن کریم کی دو مستقل سورتیں تھیں جن کی تلاوت منسوخ ہوگئی۔ امام محمدؒ کا قول ہے کہ قنوت میں کوئی دعا مخصوص نہیں بلکہ جو دعا بھی چاہے پڑھ سکتا ہے بشرطیکہ وہ کلام الناس کی حد تک نہ پہنچے۔ واللہ اعلم۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الرَّجُلِ يَنَامُ عَنِ الْوُتْرِ وَيُنْسِي

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من نام عن الوتر أو نسيه فليصل إذا ذكّر أو استيقظ، حنفیہ کے نزدیک چونکہ وتر واجب ہے اس لئے اس کی قضا بھی واجب ہے اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک چونکہ وتر واجب نہیں اس لئے اس کی قضا بھی نہیں۔ حدیث باب حنفیہ کی دلیل ہے لیکن ائمہ ثلاثہ اس پر یہ اعتراض کرتے ہیں کہ اس کا مدار عبد الرحمن بن زید بن سلم

۱۔ ذکرہ فی النوع السابع والاربعين من البحر الرمثاني عن الحسين بن المناري في كتابه ”الناسخ والمنسوخ“ قال: ومما رفع رسمه من الاعتراک ولم يرفع من القلوب حفظه سورتا القنوت والشمی سورتي الخلع والحفد وذكر (السيوطي) في الدر المنثور من خاتمة البحر السادس فيه تفصيلا لا يوجد في غيره، فذكر انهما في مصحف ابی بن کعبؓ وكذا في مصحف ابی موسىؓ وابن عباسؓ وذكر انه قنت بهما عمرؓ وعلي وعبد الله بن مسعود رضي الله عنهم وامر بهما انس بن مالك حين سئل عن القنوت في الوتر، كذا في معارف السنن (ج ۴ ص ۲۴۲) ۲۔ اس کی تائید مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۳۱۴ و ۳۱۵)، باب ما يدعوه في قنوت الفجر (میں عبید بن نمیر کی روایت سے ہوتی ہے) ”قال سمعت عمر یقنت فی الفجر یقول بسم الله الرحمن الرحيم اللهم إنا نستعينك ونؤمن بك ونتوكل عليك ونشتي عليك الخیر كله ولا نكفر ثم قرأ بسم الله الرحمن الرحيم اللهم إياك نعبد الخ ۱۲ رشید اشرف عافاه الله ورعاه۔

۳۔ قنوت سے متعلقہ مسائل کی تفصیل کیلئے دیکھئے اعلیٰ السنن (ج ۶ ص ۵۷ تا ۹۴) باب

وجوب القنوت فی آخر الوتر الخ و باب اخفاء القنوت فی الوتر و ذکر نفاظ الخ ۱۲ مرتب

پر ہے جو ضعیف ہے۔^۱

اس کا جواب یہ ہے کہ عبدالرحمن بن زید اس حدیث کی روایت میں متفرد نہیں بلکہ ان کے دو متابع موجود ہیں، ایک متابع خود امام ترمذی نے اسی باب میں ذکر کیا ہے یعنی عبدالرحمن بن زید کے سہائی عبداللہ بن زید بن اسلم، جن کے بارے میں امام ترمذی نے اسی باب میں امام احمد کا یہ قول نقل کیا ہے "اخوہ (ای اخیو عبدالرحمن بن زید) عبداللہ لا بأس بہ" نیز امام بخاری کا یہ قول نقل کیا ہے کہ "عبداللہ بن زید بن اسلم ثقة ر لکن فیہ نظر لان بنی زید بن اسلم کلہم ضعیفاء کما فی التہذیب" اور دوسرا متابع مسکن ابی راؤد میں محمد بن مطرون ہے بلکہ قطعی میں تو ابن مطرون کے ساتھ ساتھ عبداللہ بن سلیم نے بھی ان کی متابعت کی ہے۔ لہذا حدیث باب بلاشبہ قابل استدلال ہے اور اس سے وجوب قضا پر استدلال کے ساتھ ساتھ وجوب وتر پر بھی استدلال تام ہو واللہ اعلم

بَابُ مَا جَاءَ لَا وَتَرَانِ فِي لَيْلَتِي

"سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول لا وتران فی لیلۃ" یعنی ایک رات میں دو مرتبہ نماز وتر پڑھنا درست نہیں، یہ حدیث نقض وتر کے مسئلہ میں جمہور کی دلیل ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر کوئی شخص رات کی ابتداء میں فرض عشاء کے بعد وتر ادا کر لے اور سو جائے پھر آخر شب میں بیدار ہو کر تہجد پڑھے تو ائمہ اربعہ اور جمہور کے نزدیک وتر کے اعادہ کی ضرورت نہیں اور تہجد کی نماز بغیر وتر کے پڑھ لینا درست ہے۔

البتہ امام اسحاق بن راہویہ ایسی صورت میں نقض وتر کے قائل ہیں جس کا مطلب یہ ہے کہ ایسا شخص تہجد کھیلے بیدار ہو کر پہلے ایک رکعت بنیت نفل پڑھ لے یہ ایک رکعت عشاء

۱۔ چنانچہ حافظ ابن حجر تقریب التہذیب (ج ۱ ص ۴۸۰ رقم ۹۴۱) میں ان کے بارے میں لکھتے ہیں "ضعیف من الثامنة مات سنة اثنتين وثمانين، وفي معارف السنن (ج ۲ ص ۲۳۹) "وذكر في التہذیب عن ابن عری انہ قال: لا (ای لعبدالرحمن بن زید) احادیث حسان وہومن احتلم الناس وصدقہ بعضهم وہومن یکتب حدیثہ اھ مرتب عفی عنہ

۲۔ (ج ۱ ص ۲۰۲) باب فی الدعاء بعد الوتر ۱۲ مرتب عفی عنہ

۳۔ (ج ۲ ص ۲۲) من نام عن وترہ ونسبہ ۱۲ مرتب عفی عنہ

کے بعد پڑھے ہوئے وتر کے ساتھ ملکر شفیع بن جائے گی اور اول لیل میں پڑھا ہوا وتر منقوض ہو جائے گا لہذا ایسے شخص کو صلاۃ التہجد پڑھنے کے بعد آخر میں از سر نو وتر ادا کرنے چاہئیں۔ ان کا استدلال آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد ”اجعلوا آخر صلوتکم باللیل وترًا“ سے ہے اور اس معاملہ ان کے مقتدا حضرت ابن عمرؓ ہیں اس لئے کہ وہ بھی نقض وتر کے قائل تھے، چنانچہ مسند احمد میں مروی ہے ”عن ابن عمرؓ أنه كان اذا سئل عن الوتر قال فلو اوترت قبل أن اُنام ثم اردت أن اصلي باللیل شفعت بواحدة ما مضى من وتری ثم صليت مثنی مثنی فاذا قضيت صلاتی اوترت بواحدة“

لیکن جبہو اس نقض وتر کو درست قرار نہیں دیتے اور حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں۔ جس میں آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) نے ارشاد فرمایا ”لا وتران فی لیلۃ“ جس کا ظاہری مفہوم یہی ہے کہ ایک رات میں ایک مرتبہ وتر پڑھ لینا کافی ہے۔ اور ”اجعلوا آخر صلوتکم باللیل وترًا“ کے امر کو یہ حضرات استجاب پر محمول کرتے ہیں اس لئے کہ خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے وتر کے بعد دو رکعات پڑھنا ثابت ہے۔

جہاں تک حضرت ابن عمرؓ کے عمل کا تعلق ہے امام محمد بن نصر مروزی نے کتاب الوتر میں نقل کیا ہے کہ خود حضرت ابن عمرؓ نے فرمایا کہ نقض وتر کا مسئلہ میں نے اپنی رائے سے مستنبط کیا ہے (غالباً) اجعلوا آخر صلوتکم باللیل وترًا کی روشنی میں۔ مرتب) اس پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے میرے پاس کوئی روایت نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ دوسرے صحابہ کرامؓ نے حضرت ابن عمرؓ کی

۱۔ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۳۶) باب لیجعل آخر صلوتہ وترًا، صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۵۷) باب صلاۃ اللیل و عدد رکعات النبی صلی اللہ علیہ وسلم الخ ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

۲۔ (قال البیہقی)؛ رواہ احمد و فیہ ابن اسحاق و ہونیس و ہوثقہ، و بقیۃ رجالہ رجال الصحیح، کذا فی مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۲۴۶) باب فیمین اوتر ثم اراد ان یصلی۔ ۱۲ رشید اشرف عفی عنہ

۳۔ بخاری (ج ۱ ص ۱۳۶) باب لیجعل آخر صلوتہ وترًا۔ ۱۲ مرتب

۴۔ چنانچہ اس سے متعلق روایت اسی باب میں آگے آرہی ہے جو حضرت ام سلمہؓ سے مروی ہے ۱۲ مرتب

۵۔ انظر معارف السنن (ج ۴ ص ۲۵۷) عن مسروق قال قال ابن عمرؓ شیئ افعلہ برأی لا

ارویہ ۱۲ مرتب عفی عنہ

اس رائے کی تردید فرمائی۔ حضرت ابن عباس سے مروی ہے کہ جب ان کو حضرت ابن عمرؓ کا یہ عمل پہنچا تو انہوں نے فرمایا کہ اس طرح تو وہ ایک ہی رات میں تین مرتبہ وتر پڑھتے ہیں حالانکہ حدیث باب کے مطابق آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دو مرتبہ وتر پڑھنے کو بھی منع فرمایا۔ واللہ اعلم۔

”عن ام سلمة ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یصلی بعد الوتر رکعتین وتر کے بعد کی دو رکعتوں کا امام مالکؒ نے انکار کیا ہے وہ فرماتے ہیں ”لا أصلیہما“ امام ابو حنیفہؒ اور امام شافعیؒ سے اس بارے میں کوئی روایت مروی نہیں اور امام احمدؒ سے صرف ایک مرتبہ پڑھنا ثابت ہے۔

لیکن حقیقت یہ ہے کہ ان رکعتوں کے ثبوت میں متعدد احادیث موجود ہیں :-

(۱) حضرت ام سلمہؓ کی حدیث باب۔

(۲) حضرت ابوامامہؓ کی حدیث ”ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یصلیہما بعد الوتر وهو جالس یقرأ فیہما اذا زلزلت وقل یا ایہا الکفرون“

۱۔ مصنف عبد الرزاق (ج ۲ ص ۳۰) باب الرجل یوتر ثم یتیقظ فیرید ان یصلی ، قال الزہری فیبلغ ذلک ابن عباس فلم یجیبہ فقال ان ابن عمرؓ لیوتر فی اللیلۃ ثلاث مرّات :-

نیز حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں ”الذین ینقضون وتر ہم ہم الذین یلعبون بصلواتہم ومثلہ عن ابن عباسؓ“
”ذاک الذی یحب بوترہ“ معارف السنن (ج ۴ ص ۲۵۷)

نیز حضرت ابوبکر صدیقؓ کے بارے میں بھی مروی ہے ”یوتر اول اللیل ولشفع آخرہ یرید بذلک یصلی مثنی مثنی ولا ینقض وترہ“ کترالجمال (ج ۸ ص ۳۸، رقم ۲۵۲، برمز ”ق“) اوتر۔

ان حضرات کے علاوہ حضرت عمارؓ، حضرت سعد بن ابی وقاصؓ، حضرت ابوہریرہؓ وغیرہم کا مسلک بھی حنفیہ کے مطابق ہے کما نقل فی معارف السنن (ج ۴ ص ۲۵۵) بحالۃ المغنی لابن قدامہ۔
(ج ۱ ص ۷۹۹) ۱۲ رشید شرف غفر اللہ لہ ولوالہ۔

۲۔ کذا فی المعارف (ج ۴ ص ۲۵۸) ۱۲ م

۳۔ قال الشیخ البیہقی، ”والبخاری وان اخرج الروایۃ غیر انہ لم یعقد علیہما باباً فاعلم انہ لم یندب الیہما وذكر النووی فی شرح مسلم وغیرہ الجواز فقط، لاجل ورودہما فی الحدیث“ کذا فی معارف السنن (ج ۴ ص ۲۵۸) ۱۲ مرتب

۴۔ طحاوی (ج ۱ ص ۱۶۸) باب المتطوع بعد الوتر ۱۲ م

۳۱ حضرت عائشہؓ کی روایت ”کان یصلی ثلاث عشرة رکعة یصلی ثمان رکعات ثم یوتر ثم یصلی رکعتین وهو جالس فاذا أراد ان یرکب قام فركع ثم یصلی رکعتین بین النداء والاقامة من صلوة الصبح“

۳۲ حضرت ثوبانؓ سے مروی ہے ”قال کنا مع رسول الله صلی الله علیه وسلم فی سفر فقال : ان السفر جهد وثقل ، فاذا اوتر احدکم فلیرکم رکعتین فان استیقظ والا کانت الہ“

۳۳ یحییٰ بن یساق میں حضرت انس بن مالکؓ سے مروی ہے ”ان النبی صلی الله علیه وسلم کان یصلی بعد الوتر رکعتین وهو جالس ویقرأ فی الركعة الاولى بأم القرآن و اذا زلزلت“ فی الثانیہ ”قل یا ایہا الکفرون“

یہ تمام روایات رکعتین بعد الوتر کے ثبوت پر دلالت ہیں۔ پھر چونکہ آپؐ کا ان رکعتوں کو بیٹھ کر پڑھنا ثابت ہے اس لئے بعض حضرات نے فرمایا کہ ان رکعتوں میں سنت جلوس ہے قیام نہیں، حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں ”لو ثبتت الركعتان بعد الوتر فالسنة فیہما الجلوس دون القيام فان الجلوس فیہما قصدی غیر ان لی ترد فی ثبوتہما لما تقدم“

پھر بعض حضرات ان دو رکعتوں میں بھی قیام کو افضل قرار دیتے ہیں ”لاطلاق حدیث عمر ان بن حصین“ قال : سألت رسول الله صلی الله علیه وسلم عن صلاة الرجل وهو قاعد، فقال : من صلی قائماً فهو افضل ومن صلاها قاعداً فله نصف اجر القائم ومن صلاها نائماً فله نصف اجر القائم“ تم شرح الباب بزیادات من المرتب۔

۱۔ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۵۴) باب صلاة اللیل ۱۲

۲۔ سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۳۹) باب فی الركعتین بعد الوتر، و سنن بیہقی (ج ۳ ص ۳۳) باب فی الركعتین بعد الوتر ۱۲ مرتب

۳۔ (ج ۳ ص ۳۳) باب فی الركعتین بعد الوتر ۱۲ م

۴۔ کذا فی المعارف (ج ۴ ص ۲۵۹) حضرت شاہ صاحبؒ کے تردد اور وجہ تردد کی تفصیل کیلئے دیکھئے معارف السنن

(ج ۴ ص ۲۰۴ و ۲۰۵) باب ماجاء فی الوتر بخمس ۱۲ مرتب

۵۔ سنن ترمذی (ج ۱ ص ۷۴) باب ماجاء ان صلوة القاعد علی النصف من صلوة القائم ۱۲ م

بَاب مَا جَاءَ فِي الْوُتْرِ عَلَى الرَّاحِلَةِ

”كنت مع ابن عمر في سفر فتخلفت عنه فقال ابن كنت فقلت اوترت فقال
 ليس لك في رسول الله اسوة حسنة ؟ رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم
 يوتر على راحلته“ اس حدیث سے استدلال کر کے ائمہ ثلاثہ وتر علی الراحلہ کو جائز قرار
 دیتے ہیں۔ اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ جائز نہیں بلکہ نیچے اترنا ضروری ہے کیونکہ صلاۃ وتر
 واجب ہے لہذا راحلہ پر ادا نہیں کی جاسکتی۔

امام صاحب کی دلیل حضرت ابن عمرؓ ہی کی ایک دوسری روایت ہے جو طحاویؒ میں مذکور
 ہے کہ وہ تہجد کی نماز راحلہ پر پڑھتے تھے یہاں تک کہ جب وتر کا وقت آتا تو راحلہ سے اتر کر زمین
 پر وتر ادا کرتے اور اس عمل کو نبی کریمؐ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب فرماتے۔
 اس طرح حضرت ابن عمرؓ کی روایات میں تعارض ہو جاتا ہے اگر تطبیق کی کوشش کی جائے
 تو یہ کہا جاسکتا ہے کہ حدیث باب میں وتر سے مراد صلاۃ اللیل ہے (چنانچہ صلاۃ اللیل پر وتر کا

۱۔ (ج ۱ ص ۲۰۸) باب الوتر یصلی فی السفر علی الراحلۃ ام لا ؟ ”عن ابن عمرؓ انہ کان یصلی علی راحلۃ ویوتر علی الارض
 وزیر عم ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یفعل کذلک ۲۲ ارشید اشرف عفا اللہ عنہ

۳۔ قلت (ای العلامة العثماني صاحب فتح الملہم) : یرد علیہ ما اخرجہ مسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۲۴۲) - باب جواز صلاۃ النافلۃ
 علی الدابة فی السفر حیث توجہت - مرتب (عن سعید بن یسار انہ قال کنت اسیر مع ابن عمرؓ بطریق مکہ قال سعید فملت
 خشیت البصر نزلت فاذترت ثم اذکتہ الخ) فان ظاہر قولہ خشیت البصر ”یل علی ان مراد سعید بن یسار ہوا وتر
 الاصطلاحی وانکار ابن عمرؓ قد وقع علیہ - واصرح منہ ما اخرجہ البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۱۳۶) باب الوتر فی السفر - مرتب
 عن نافع عن ابن عمرؓ قال ”کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یصلی فی السفر علی راحلۃ حیث توجہت بہ یومی ایما صلاۃ اللیل
 الا ان یفرأ فی الوتر علی راحلۃ“ فافروا الوتر من صلاۃ اللیل بالذکر - وقال بعض المحققین لعل الایثار علی الراحلۃ کان
 حین عدم تاکد الوتر، ولكن ہذا یتحتاج الی دلیل علی ان الوتر کان سنۃ غیر واجب فی وقت ما (ادنی بدو الاسلام) ویدل
 علی خلافہ قولہ علیہ السلام ”ان اللہ امتکم بصلاۃ الخ (ترمذی ج ۱ ص ۸۵) باب ما جاز فی فضل الوتر - مرتب

واجاب بعضهم بحمل فعل النبی صلی اللہ علیہ وسلم علی غزراکالمطر والطين وغيرہما - وقالوا علی سبیل الالزام ان قیام اللیل
 اللیل کان واجبا علیہ صلی اللہ علیہ وسلم عند اکثر الشواہغ ومع ہذا فقد صلاہا علی الدابة فما ہو جوابکم فیہ ہو جوابنا فی الوتر کذا
 فی فتح الملہم بتخیر سیر (ج ۲ ص ۲۵۹) باب جواز صلاۃ النافلۃ علی الدابة الخ - قلت ولا یخفی ما فیہ فتا مل ۱۲

اطلاق احادیث میں مشہور و معروف ہے، اور تہجد علی الراحۃ بالاتفاق جائز ہے۔
 اور اگر تطبیق پر اطمینان نہ ہو تو ”اذا تعارضتا ساقطا“ عمل ہوگا اور قیاس کی طرف
 رجوع ہوگا۔ دوسرے الفاظ میں یوں کہا جاسکتا ہے کہ تعارض کے پائے جانے کی صورت میں
 اوفق بالقیاس کو ترجیح حاصل ہوگی، جو حنفیہ کی تائید کرتا ہے چنانچہ امام طحاویؒ فرماتے ہیں کہ
 اس بات پر اتفاق ہے کہ وتر کو قدرت علی القیام کی صورت میں قاعدہ پڑھنا جائز نہیں،
 جس کا تقاضا یہ ہے کہ وتر علی الراحۃ بطریق اولیٰ ناجائز ہو کیونکہ راحۃ پر نماز نہ صرف قیام سے
 بلکہ استقبال قبلہ اور قعود کی ہیئت مسنونہ سے بھی خالی ہوتی ہے۔ واللہ اعلم

بَاب مَا جَاءَ فِي صَلَاةِ الضُّحَى

”من صلی الضحیٰ ثنتی عشرة رکعة بنی اللہ له قصرًا فی الجنة من ذهب“
 صلوۃ الضحیٰ (چاشت کی نماز)، ان نوافل کو کہتے ہیں جو ضحوة کبریٰ کے بعد اور زوال سے
 پہلے کسی وقت پڑھی جائیں۔ تہجد کی طرح ان کی بھی کوئی مقدار مقرر نہیں ہے دو سے لیکر
 بارہ رکعت تک جتنی رکعات بھی چاہیں پڑھ سکتے ہیں۔

اس نماز کی شرعی حیثیت کے بارے میں کافی اختلاف رہا ہے بعض اسے بدعت قرار دیتے ہیں،
 بعض سنت اور بعض مستحب۔ حنفیہ کے نزدیک صحیح یہ ہے کہ یہ مستحب یا سنت غیر موکدہ ہے۔

-
- ۱۔ شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۲۰۹) باب الوتر یصلی فی السفر علی الراحۃ ام لا ۱۲ مرتب غنی عنہ
 ۲۔ حنفیہ کے مسلک کی تائید کے لئے روایات آثار کیلئے دیکھئے مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۳۰۳) باب من کر الوتر علی الراحۃ
 ۳۔ نفیہا سنیہ اقوال و اکثر، النظر معارف السنن (ج ۲ ص ۲۶۷) ۱۲
 ۴۔ صحیح ذلک عن ابن عمرؓ و انسؓ و ابی بکرؓ، معارف السنن (ج ۲ ص ۲۶۷) نیز دیکھئے مصنف ابن ابی شیبہ
 (ج ۲ ص ۳۰۵ و ۳۰۶) من کان لا یصلی الضحیٰ ۳
 ۵۔ عند اکثر الشافعیہ، وعدہ ابوالحاکم الشیرازی فی المہذب من السنن الراتبہ، معارف السنن (ج ۲ ص ۲۶۷) ۱۲ مرتب
 ۶۔ کالحنفیہ و المالکیہ و الحنابلہ، معارف السنن (حولہ بالا) ۱۲ مرتب

کیونکہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر مداومت نہیں فرمائی۔ چنانچہ اسی باب میں حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت مروی ہے ”کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یصلی الفصحی حتی نقوا اذیدم ویدعھا حتی نقول لا یصلی“

حضرت عائشہؓ سے اس بارے میں دو مختلف روایتیں منقول ہیں ایک میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے صلوٰۃ الفصحی کا اثبات لیا ہے اور دوسری میں نفی ہے۔ لیکن دونوں میں تطبیق یہ ہے کہ آپؐ یہ نماز حضرت عائشہؓ کے سامنے نہیں پڑھتے تھے بلکہ غالباً دوسروں سے حضرت عائشہؓ کو اس کا علم ہوا تھا لہذا نفی اپنی روایت کے اعتبار سے ہے اور اثبات نفس الامر میں نماز پڑھنے کا ہے۔

بعض حضرات نے صلوٰۃ الفصحی کی مشروعیت پر اس آیت قرآنی سے بھی استدلال کیا ہے، ”اِنَّا سَخَّرْنَا الْجِبَالَ مَعَهُ یُسَبِّحُنَّ بِالْعُشْرِ وَالْاَشْرِ اَقِ“ (سورہ ص آیت ۱۵) اس نماز کو صلاۃ الاوابین بھی کہتے ہیں اور ہو سکتا ہے کہ یہ نام بھی اس سے اگلی آیت ”وَالطُّبُورُ مَحْشُورٌ کُلٌّ لَّہٗ اَوَابٌ“ (آیت ۱۹ سورہ ص) سے ماخوذ ہو۔ واللہ اعلم

۱۔ عن عائشہ قالت کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلی الفصحی اربعاً ویزید ما اشار اللہ، صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۴۹) باب استحباب صلوٰۃ الفصحی ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

۲۔ قالت کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا یصلی سبجۃ الفصحی وانی لا سبجھا “ مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۴۳) من کان لا یصلی الفصحی۔ نیز مسلم (ج ۲ ص ۲۴۹) باب استحباب صلوٰۃ الفصحی ۱۲ میں حضرت عائشہؓ کی روایت مروی ہے ”ما رایت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلی سبجۃ الفصحی قط وانی لا سبجھا وان کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لیدر العمل وہو یحب ان یعمل بخشیۃ ان یعمل بہ الناس فیغفر فیہم ۱۲ رشید اشرف

۳۔ عن عبد الرحمن بن ابی لیلی قال ما احدثنی أحد انہ رأى النبی صلی اللہ علیہ وسلم یصلی الفصحی الا اُمّ ہانی فانہا حدثت ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم دخل بیتا یوم فتح مکہ فصلى ثمانی رکعات الا ۱۲ م

۴۔ صلاۃ الفصحی سے متعلقہ کچھ کلام ”باب ما جاء فی فضل التطوع ست رکعات بعد المغرب“ کے تحت گزر چکا ہے اس نماز سے متعلق تفصیلی احادیث کے لئے دیکھئے صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۴۸ تا ۲۵۰) باب استحباب صلوٰۃ الفصحی ۱۲

ترغزی (ج ۱ ص ۸۷ و ۸۸) باب ما جاء فی صلوٰۃ الفصحی، مصنف عبد الرزاق (ج ۳ ص ۷۴ تا ۸۱) باب صلاۃ الفصحی، مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۴۰۵ تا ۴۰۸) باب من کان لا یصلی الفصحی وایاب من کان یصلیہا اور مجمع الزوائد

باب استحباب صلوٰۃ الفصحی ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

بَابُ مَا جَاءَ فِي الصَّلَاةِ عِنْدَ النَّبِيِّ وَالْإِمَامِ؛

”ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یصلی اربعاً بعد ان تنزل الشمس قبل الظہر فقال انها ساعة تفتح فیها الواب السماء، واحب ان یصعد لی فیہا عمل صالح“

”وروی عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انه کان یصلی اربع رکعات بعد الزوال، لا یسلم الا فی آخرہن“

مذکورہ دونوں حدیثوں میں جن چار رکعات نماز کا ذکر ہے امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ان سے مراد ظہر کی سنن قبلہ ہیں جبکہ شافعیہ کے نزدیک یہ سنن زوال ہیں، امام غزالیؒ نے بھی احیاء العلوم میں کتاب الادراہ کے تحت ان کے استحباب کی تصریح کی ہے اور حافظ عراقیؒ نے بھی ”اربع مذکورہ“ کو ظہر کی سنن قبلہ کے علاوہ قرار دیا ہے۔ اور حضرت گنگوہیؒ کا رجحان بھی اسی طرف ہو کہ ”اربع مذکورہ“ کا مصداق ظہر کی سنن قبلہ نہیں ہیں وہ فرماتے ہیں:-

”قال بعضهم: هذه سنن الظہر، والحق انها غیرها، أما عند الشافعية فظاهر اذ هم قائلون بان سنة الظہر رکعتان و هذه اربع بتسلیمة، وأما عندنا فلما ورد من اتصال السنن بالصلوات“

۱۔ الکوکب الدرر (ج ۱ ص ۱۹۳) ۱۲ م

۲۔ حق قال صاحب الدر المختار لو تکلم بن السنة والفرض لا یقطعا کن نقص ثوابها وکذا کل عمل ینافی التعمیم علی الاصح۔ وفي الخلاصة: لو اشتغل ببيع او شرار او اکل اعادها، قال ابن عابدین: قوله وقیل تسقط ای فیعیدها لو قبلت ولو كانت بعدیة فالظاهر انها تكون تطوعاً وانما لا یؤمر بها علی هذا القول اه۔ وحکی صاحب البحر عن المحيط لوصلی کہتی الفجر مرتین بعد الطلوع فالسنة آخرهما، لانه اقرب الی المكتوبة، ولم یخلل بینهما صلاة، والسنة ما تودی متصلاً بالمكتوبة اه تعلیقات علی الکوکب الدرر شیخنا مولانا محمد زکریا الکاندہلوی حفظہ اللہ (ج ۱ ص ۱۹۳) ۱۲ م

عہ شرح باب از مرتب ۱۲

إذ هو الأصل ، وأمرنا بتأخير الظهر في الصيف فكيف يكونان
واحدًا ؟ وبينهما بون بعيد ووقت مديد اهـ
والله أعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَا جَاءَ فِي صَلَاةِ الْحَاجَةِ

عن عبد الله بن أبي أوفى قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم :
من كانت له إلى الله حاجة أو إلى أحد من بني آدم فليتوضأ وليحسن الوضوء
ثم ليصل ركعتين ثم ليثن على الله وليصل على النبي صلى الله عليه وسلم
ثم ليقل : " لا إله إلا الله العظيم الحليم الكريم سبحان الله رب العرش
العظيم الحمد لله رب العالمين ، أسألك موجبات رحمتك وعزائم
مغفرتك والغنية من كل بر والسلامة من كل أثم ، لا تدع لي ذنبًا إلا
غفرتة ولا همًا إلا فرجتة ولا حاجة هي لك رضا إلا قضيتها يا أرحم
الراحمين "۔ مذکورہ حدیث باب اگرچہ ضعیف ہے لیکن مختلف شواہد اور تعامل امت سے
اس کو قوت حاصل ہو جاتی ہے۔

چنانچہ حضرت عثمان بن حنیف سے مروی ہے " أن رجلاً ضربه البصر إلى النبي صلى الله
عليه وسلم فقال : ادع الله لي أن يعافيني ، فقال : ان شئت أخبرت لك و
هو خير وإن شئت دعوت ، فقال : ادعه ، فامرأ أن يتوضأ فيحسن وضوءه
ويصلي ركعتين ويدعو بهذا الدعاء " اللهم إلى أسئلك وأتوجه إليك بمحمد
له مطلب یہ کہ وہ حاجت خواہ ایسی ہو کہ جس کا تعلق برائست اللہ تعالیٰ ہی سے ہو کسی بندہ سے اس کا واسطہ ہی
نہ ہو یا ایسا معاملہ ہو کہ بظاہر اس کا تعلق کسی بندہ سے ہو اگرچہ حقیقتہً اس کا تعلق بھی اللہ ہی سے ہوگا ، بہر
صورت اللہ تعالیٰ سے اپنی حاجتیں پوری کرانے کا بہترین اور معتمد طریقہ صلاۃ الحاجۃ ہے ۱۲ مرتب عفا عنہ

۱۱ سنن ابن ماجہ (ص ۹۹) باب جاری صلاۃ الحاجۃ۔ قال ابواسحاق : ہذا حدیث صحیح۔ امام طبرانی نے
اس روایت میں عثمان بن عفان کا قصہ بھی نقل کیا ہے دیکھئے مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۲۷۹) باب صلاۃ الحاجۃ ۱۲ مرتب

۱۲ دیکھئے معارف السنن (ج ۲ ص ۲۷۲ و ۲۷۵) ۱۲ م

عہ شرح باب از مرتب ۱۲

۱۳ ابن ماجہ (ص ۹۹) باب ما جاء في صلاة الحاجۃ ۱۳ م

نبی الرحمة یا محمد انی قد توجهت بک الی ربی فی حاجتی ہذا لتتقنی
 اللہم فشفعہ فی۔ اور حضرت حذیفہؓ سے مروی ہے ” قَالَ كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ
 وَسَلَّمَ إِذَا حَازِبَهُ أَمْرٌ صَلَّى ” یعنی آپ کو کوئی اہم معاملہ درپیش ہوتا یا کوئی فکر لاحق ہوتی
 تو آپ نماز میں مشغول ہو جاتے۔ نیز مسند احمد اور معجم طبرانی کبیر میں حضرت ابو الدرداءؓ سے ایک
 روایت بسند حسن مروی ہے اس سے بھی حضرت عبداللہ بن ابی اؤفی کی حدیث باب کی تائید ہوتی ہے
 بہر حال صلاۃ حاجت اپنے رب کریم سے اپنی حاجتیں پوری کرانے کا بہترین طریقہ ہے
 جن بندوں کو ایمانی حقیقتوں پر یقین حاصل ہے ان کا یہی تجربہ ہے اور انہوں نے اس نماز کو
 خزانۃ الہیہ کی کنجی پایا ہے، پھر یہ نماز آیت قرآنی ” اِسْتَعِیْزُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ ” (یعنی
 مشکلات و مہمات میں ہمت و برداشت اور نماز کے ذریعہ اللہ کی مدد حاصل کرو) میں دی گئی
 خداوندی تعلیم و ہدایت پر عمل کا منظر ہے۔ واللہ الموفق۔ (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَا جَاءَ فِي صَلَاةِ الْاِسْتِخَارَةِ

كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعلمنا الاستخارة في الأمور كلها
 كما يعلمنا السورة من القرآن ” زمانہ جاہلیت میں لوگوں کی عادت تھی کہ جب
 ان کو سفر وغیرہ کی کوئی حاجت درپیش ہوتی یا نکاح اور بیع وغیرہ کا کوئی معاملہ کرنا ہوتا،
 اسی طرح اپنی قسمت یا آئندہ کسی کام کا مفید یا مضر ہونا معلوم کرنا ہوتا۔ ایسی تمام صورتوں
 میں وہ ” استقسام بالازلام ” سے کام لیتے اور اس سے ان کے اپنے زعم میں جس کام کا خیر
 ہونا معلوم ہوتا اس کو اختیار کر لیتے اور جس کام کا مضر ہونا معلوم ہوتا اس کو ترک کر دیتے۔
 ” ازلام ” زلم کی جمع ہے، زلم اس تیر کو کہتے ہیں جس کے ذریعہ جاہلیت عرب میں قسمت
 آزمائی کی جاتی تھی اور یہ سات تیر تھے جن میں سے ایک پر ” نعم ” ایک پر ” لا ” اور اسی
 طرح کے دوسرے الفاظ لکھے ہوتے تھے اور یہ تیر بیت اللہ کے خادم کے پاس رہتے تھے۔
 جب کسی شخص کو اپنے کسی کام کا مفید یا مضر ہونا معلوم کرنا ہوتا تو خادم کعبہ کے پاس

۱۔ معارف الحدیث (ج ۲ ص ۳۶۵) بحوالہ سنن ابی داؤد ۱۲ مرتب

۲۔ دیکھئے مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۲۷۸) باب صلاۃ الحاجة ۱۲ مرتب عہ شرح باب از مرتب ۱۲

جاتا تو کچھ رقم اُسے بطور نذرانہ دیتا وہ ان تیروں کو ترکش سے ایک ایک کر کے نکالتا اگر ”نعم“ والا تیر نکل آتا تو یہ سمجھتا کہ یہ کام مفید ہے اور اگر ”لا“ والا نکلتا تو یہ سمجھتا کہ یہ کام نہ کرنا چاہیئے۔ استقسام بالازلام کی اور بھی بہت سی صورتیں ہیں، قرآن نے ان تمام سے اپنے متبعین کو روک دیا ہے

پھر چونکہ بندوں کا علم ناقص ہے، بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ کوئی شخص ایک کام کرنا چاہتا ہے اور اس کا انجام اس کے حق میں اچھا نہیں ہوتا، اس لئے اُسے مستقبل میں اپنے بُرے اور بھلے کے معلوم کرنے کی بہت فکر ہوتی ہے۔ استقسام بالازلام کی ممانعت کے بعد نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی اس سے روکا اور اس کے عوض میں صلاۃ استخارہ کی تعلیم فرمائی اور بتایا کہ جب کوئی خاص اور اہم کام درپیش ہو تو دو رکعت نماز نیت نفل پڑھ کے اللہ تعالیٰ سے رہنمائی اور خیر کو طلب کرے اور دعائے استخارہ پڑھے۔

ظاہر ہے کہ بندہ جب اپنی عاجزی اور بے علمی کا احساس و اعتراف کرتے ہوئے اپنے علیم کل اور قادر مطلق مالک سے رہنمائی اور مدد طلب کرے گا کہ جو اس کے نزدیک بہتر ہو وہی کر دے تو یہ انتہائی بعید ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے اس بندہ کی رہنمائی اور مدد نہ فرمائے۔ حدیث میں اس کی طرف کوئی اشارہ نہیں کہ وہ رہنمائی بندوں کو کس طرح حاصل ہوگی لیکن اللہ کے بندوں کا تجویز ہے کہ یہ رہنمائی بسا اوقات خواب وغیرہ میں کسی غیبی اشارہ کے ذریعہ بھی ہوتی ہے اور کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ خود بخود اس کام کے کرنے کا جذبہ اور داعیہ دل میں شدت سے پیدا ہو جاتا ہے، یا

۱۔ تفصیل کیلئے دیکھیے محارف القرآن (ج ۳ ص ۳۱، سورۃ مائدہ ۱۲) مرتب

۲۔ مکالمات شیخ ولی اللہ الدہلوی فی ترجمۃ اللہ البالغہ“ (ج ۲ ص ۱۹۔ النوافل) بحث فی النقل و حکمہ تشریعیہا
 ۳۔ جو حدیث باب میں ان الفاظ کے ساتھ مذکور ہے ”اللّٰهُمَّ اِنِّیْ اَسْتَخِیْرُکَ بِحِلِّکَ اَسْفَرِکَ بِقُدْرَتِکَ
 وَ اَسْأَلُکَ مِنْ فَضْلِکَ الْعَظِیْمِ، فَاِنَّکَ تَعْزِزُ وَلَا تُزِیْرُ وَ تَعْلَمُ وَلَا اَعْلَمُ وَ اَنْتَ عَلَّامُ الْغُیُوْبِ،
 اَللّٰهُمَّ اِنْ کُنْتَ تَعْلَمُ اَنَّ ہَذَا الْاَمْرَ خَیْرٌ لِّیْ فِیْ دِیْنِیْ وَ مَعَیْشَتِیْ وَ عَاقِبَةِ اَمْرِیْ۔ اَوْ قَالَ۔ فِیْ عَاجِلِ
 اَمْرِیْ وَ اٰخِرِہِ، فَیَسِّرْہِ لِّیْ ثُمَّ بَارِکْ لِیْ فِیْہِ، وَاِنْ کُنْتَ تَعْلَمُ اَنَّ ہَذَا الْاَمْرَ شَرٌّ لِّیْ فِیْ دِیْنِیْ وَ مَعَیْشَتِیْ وَ
 عَاقِبَةِ اَمْرِیْ۔ اَوْ قَالَ۔ فِیْ عَاجِلِ اَمْرِیْ وَ اٰخِرِہِ، فَاصْرِفْہُ وَ اَصْرِفْنِیْ عَنْہُ وَ اقْدِرْ لِیْ الْخَیْرَ
 حَيْثُ کَانَ ثُمَّ اَرْضِنِیْ بِہِ۔“ ہذا الامر کی جگہ اپنی حاجت ذکر کرے ۱۲ م

اس کے برعکس اس کی طرف سے دل بالکل ہٹ جاتا ہے ایسی صورت میں ان دونوں کیفیتوں کو منجانب اللہ اور وعاء کا نتیجہ سمجھنا چاہئے اور اگر استخارہ کے بعد تذبذب کی کیفیت رہے تو استخارہ بار بار کیا جائے اور جب تک کسی طرف رجحان نہ ہو جائے اقدام نہ کیا جائے۔
 واضح رہے کہ واجب و مندوب کے کرنے، اور حرام و مکروہ کے چھوٹنے کیلئے کوئی استخارہ نہیں، اس لئے کہ اولین کا کرنا اور آخرین کا ترک متعین ہے اور استخارہ صرف امر مباح کے کرنے یا نہ کرنے کی دونوں جانبوں میں سے کسی ایک کو ترجیح دینے کیلئے کیا جاتا گا یا کسی واجب غیر موقت میں وقت کی تعیین کیلئے۔ واللہ اعلم۔

از مرتب عفا اللہ عنہ

بَابُ مَا جَاءَ فِي صَلَاةِ التَّسْبِيحِ

صلوة التسبیح کے بارے میں جتنی روایات آئی ہیں سنداً اور سبب کی سبب ضعیف ہیں چنانچہ حدیث باب بھی موسیٰ بن عبیدہ کی بنا پر ضعیف ہے، اس سے متعلقہ تمام احادیث کے ضعف ہی کی وجہ سے علامہ ابن الجوزی نے اس نماز کی مشروعیت سے انکار کیا ہے۔ البتہ حافظ ابن حجر نے "الاعمال المکفرۃ" میں لکھا ہے کہ تعدد طرق کی بنا پر یہ حدیث (حدیث باب) حسن لغیرہ بن گئی ہے اس کے علاوہ یہ مؤید بالنعماء بھی ہے لہذا صلوۃ التسبیح کو بدعت یا خلاف سنت کہنا یا اس کی فضیلت کا انکار کرنا درست نہیں۔

پھر صلوۃ التسبیح میں بنیادی بات یہ ہے کہ ہر رکعت میں پچھتر مرتبہ "سُبْحَانَ اللَّهِ

۱۔ دیکھئے معارف الحدیث (ج ۳ ص ۳۶۵ تا ۳۶۸) ۱۲م

۲۔ معارف السنن (ج ۲ ص ۲۷۸) ۱۲م

۳۔ تقریب التہذیب (ج ۲ ص ۲۸۶، رقم ۱۳۸۳) ۱۲ مرتب عفی عنہ

۴۔ یہ طرق مختلف کتب حدیث میں مروی ہیں بعض طرق کے حوالے انشاء اللہ ہم آگے حاشیہ

میں ذکر کریں گے ۱۲ مرتب عفی عنہ

وَالْحَمْدُ لِلّٰهِ وَلَا إِلٰهَ إِلَّا اللَّهُ وَاللَّهُ أَكْبَرُ ۖ پڑھا جائے، یہاں تک کہ چار رکعتوں میں تین سو کا عدد پورا ہو جائے۔

پھر اس کے دو طریقے ہیں ایک حضرت ابن عباسؓ کی روایت میں بیان ہوا ہے جس کے مطابق قیام میں پندرہ مرتبہ اور اس کے بعد سجدہ تک ہر نقل و حرکت میں دس دس مرتبہ یہی تسبیح پڑھی جائے گی اور دوسرے سجدہ کے بعد جلسۂ استراحت کیا جائے گا اس میں بھی یہی تسبیح دس مرتبہ پڑھی جائے گی۔

دوسرا طریقہ (اسی باب میں) حضرت عبداللہ بن المبارکؓ سے منقول ہے اس میں جلسۂ استراحت نہیں ہے اور اس کے بجائے قیام میں پچیس تسبیحات پندرہ قرارت سے قبل اور دس بعد القراءۃ۔ یہ دونوں طریقے بلا کراہت جائز ہیں اور حنفیہ کے نزدیک اگرچہ جلسۂ استراحت مستحب نہیں لیکن صلاۃ التسبیح میں یہ بلا کراہت جائز ہے۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم بالصواب والیہ المرجع والمآب۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي صِفَةِ الصَّلَاةِ عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

عن كعب بن عجرة قال: قلنا: يا رسول الله! هذا السلام عليك قد

۱۔ کافی روایت ابن عباسؓ عند ابی داؤد فی سننہ (ج ۱ ص ۱۸۴) باب صلوٰۃ التسبیح، لیکن حضرت ابورافعؓ کی حدیث باب میں ”اللہ اکبر والحمد للہ وسبح اللہ“ کے الفاظ مروی ہیں، اور سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۸۴) باب صلوٰۃ التسبیح میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت میں آپؐ کا یہ قول مروی ہے ”ولا تقم (لرکعتہ الثانیۃ) حتی تسبح عشرًا وتحمد عشرًا وتکبر عشرًا وتہل عشرًا“ جس کا ظاہر یہ ہے کہ صلاۃ التسبیح میں پڑھی جانے والی دعا خواہ کسی بھی قسم کے الفاظ کیساتھ ہو تسبیح تحمید تکبیر او تہلیل پر مشتمل ہونی چاہیے۔
 ۲۔ دیکھئے سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۸۳ و ۱۸۴) و سنن ابن ماجہ (ص ۹۹) باب ماجاء فی صلوٰۃ التسبیح، روایت ابن عباسؓ والا طریقہ ابورافعؓ کی روایت میں بھی مروی ہے دیکھئے سنن ابن ماجہ (ص ۹۹) باب ماجاء فی صلوٰۃ التسبیح، اور حضرت ابن عمرؓ کی روایت میں بھی یہی طریقہ مروی ہے دیکھئے سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۸۴) باب صلوٰۃ التسبیح، نیز حضرت جعفر بن ابی طالبؓ کی روایت میں بھی یہی طریقہ مروی ہے، دیکھئے مصنف عبد الرزاق (ج ۳ ص ۱۲۲)، رقم (۵۰۰۴) باب الصلوٰۃ التي تکفر ۱۲ ارشید اشرف سیفی عفا اللہ عنہ
 ۳۔ یریدہ قول ”السلام علیک ایہا النبی ورحمۃ اللہ وبرکاتہ“ فی التشہید، و جو (باقی بر صفحہ آئندہ)

علمنا، فكيف الصلاة عليك؟ قال: قولوا: اللهم صل على محمد وعلى آل محمد كما صليت على إبراهيم إنك حميد مجيد وبارك على محمد وآله

نماز کے تعدد اخیرہ میں درود شریف پڑھنے کی کیا حیثیت ہے اس میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ احناف، مالکیہ، حنابلہ اور جمہور کا مسلک یہ ہے کہ یہ سنت ہے جبکہ امام شافعیؒ اس کی فرضیت کے قائل ہیں والی ماذهب احمد فی أحد القولین عنہ، اور امام اسحاقؒ کا مسلک یہ ہے کہ اگر عمدًا چھوڑے تو نماز نہ ہوگی۔

اس مسئلہ میں امام شافعیؒ کے مسلک پر بہت تنقید کی گئی ہے ان کے ادلہ کی تفصیل اور جوابات کے لئے دیکھئے غنیۃ المستملی شرح منیۃ المصلی۔

پھر عمر بھر میں ایک مرتبہ درود شریف پڑھنا بالاتفاق فرض ہے اور اسم گرامی کے سننے کے وقت واجب ہے۔ اگر ایک مجلس میں اسم گرامی بار بار آئے تو اس میں اختلاف ہے، امام طحاویؒ

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) الظاہر الصحیح، واختاره البیہقی وابن عبد البر والقاضی عیاض وغیرہم۔ وقیل: یرید بہ سلام التحلل من الصلاة، وهو بصید، کذا فی المعارف (ج ۴ ص ۲۹۳ و ۲۹۴) ۱۲ مرتب
۱۔ قال الشيخ البنوری: قوله "كما صليت لآله" أشكل على الناس وجبه التشبيه، فان محمدًا صلى الله عليه وسلم هو أفضل المرسلين وسيد ولد اجمعين، افضل وحده من ابراهيم وآله ولا سيما قضايف الیه آل محمد، واذا كان هو افضل، فالصلاة المطلوبة عليه تكون افضل من كل صلاة على غيره، وقد ذكر المحافظ ثلثه عشر وجهًا فی الجواب، راجع فتح الباری (ج ۱۱ ص ۱۳۶) باب الصلاة على النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔ کذا فی المعارف (ج ۴ ص ۲۹۶) ۱۲ مرتب

۲۔ قاله في الأم، كما في الفتح (ج ۱۱ ص ۱۳۹)۔ معارف (ج ۴ ص ۲۹۰) ۱۲ م
۳۔ مذاہب کی تفصیل کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ۴ ص ۲۹۰) وغنیۃ المستملی (ص ۳۳۳) صفة الصلاة
۴۔ وقد رد الشافعی ولا سلف له فی هذا القول، ولا سنة يتبعها وشنع عليه فيه جماعة فيهم المطبري والقشيري وخالفه من اهل مذہب الخطابي، وقال لا اعلم له فيها قدوة۔ کذا فی الکبیری (ص ۳۳۳) صفة الصلاة، ۱۲ مرتب

۵۔ المعروف "بالکبیری" (ص ۳۳۳ و ۳۳۴) باب صفة الصلاة ۱۲ مرتب

کے نزدیک ہر مرتبہ واجب ہے جبکہ شمس الائمہ کرخمیؒ کے نزدیک ایک مرتبہ واجب ہے اور پھر سنت ہے۔ روایات سے امام طحاویؒ کے مسلک کی تائید ہوتی ہے۔ چنانچہ سنن ترمذیؒ میں حضرت ابو ہریرہؓ سے مرفوعاً مروی ہے ”سبغ الف رجل ذکرک عندہ فلم یصل علی“ اور ترمذیؒ ہی کی ایک روایت میں حضرت علیؓ بن ابی طالب سے مرفوعاً مروی ہے ”البخیل من الذی ذکرک عندہ فلم یصل علی“ نیز ابن اسنیؒ نے سند حید کے ساتھ روایت نقل کی ہے ”من ذکرک عندہ فلیصل علی“ البتہ کسیر کا تقاضا یہ ہے کہ ایک مجلس میں صرف ایک مرتبہ واجب ہوئے۔

واضح ہے کہ یہ مذکورہ تفصیل اس صورت میں تھی جبکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے نام گرامی کا ذکر مجلس میں آجائے، جہاں تک عام حالات کا تعلق ہے اس میں درود شریف کا ورد بکثرت مستحب ہے واللہ الموفق۔

مروءہ صلاۃ و سلام اور اس کی شرعی حیثیت :

بعض مساجد میں کچھ لوگ ایسا کرتے ہیں کہ نمازوں کے بعد یا مخصوص نماز جمعہ کے بعد التزام کے ساتھ جماعت بنا کر اور کھڑے ہو کر با آواز بلند بالفاظ ذیل صلاۃ و سلام پڑھتے ہیں ”صلی اللہ علیک یا رسول اللہ سلام علیک یا رسول اللہ“ وغیرہ، ان میں سے بہت سے لوگوں کا یہ عقیدہ ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس جگہ تشریف لاتے ہیں، یا ہر جگہ حاضر و ناظر ہیں، اس لئے آپ سلام خود سنتے اور اس کا جواب دیتے ہیں، جو لوگ

۱۔ (ج ۲ ص ۲۱۶) باب بلا ترجمہ، ابواب الدعوات ۱۲ م

۲۔ حوالہ بالا، درود شریف کے فضائل سے متعلقہ روایات کے لئے دیکھئے فضائل درود شریف، مولفہ حضرت

شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا کاندھلوی مدظلہم ۱۱۰ م

۳۔ غنیۃ المستملی (۳۳۴) باب صفة الصلاۃ ۱۲ م

۴۔ قال فی ”الکافی“ لم یلزمہ الامرۃ واحدة فی الصحیح، لان تکرار اسمہ واجب لحفظ سنۃ التی بہا

قوام الشریعۃ، فلو وجبت الصلاۃ فی کل مرة لافضی الی اخرج غیرانہ ندب تکرار بخلاف السجود الی سجوات التلاوة،

کذا فی شرح المنیۃ الکبیر (ص ۳۳۴) ۱۲ مرتب

ان کے اس عمل میں شریک نہیں ہوتے ان کو مطعون اور طرح طرح سے بدنام کرتے ہیں، جس کے نتیجے میں عموماً مسجدوں میں نزاع اور جھگڑے پیدا ہوتے ہیں، خاص طور سے ہمارے پُر فتن دور میں واضح ہے کہ یہ طریقہ کھلی ہوئی بدعت اور گمراہی ہے والعیاذ باللہ منہ

اس کی توضیح یہ ہے کہ کسی نماز کے بعد اجتماع والتزام کے ساتھ بلند آواز سے درود و سلام پڑھنا نہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے نہ صحابہ و تابعین سے اور نہ ائمہ مجتہدین اور علمائے سلف میں سے کسی سے، اگر یہ عمل اللہ اور اس کے رسولؐ کے نزدیک محمود و مستحسن ہوتا تو صحابہ و تابعین اور ائمہ دین اس کو پوری پابندی کے ساتھ کرتے حالانکہ ان کی پوری تاریخ میں ایک واقعہ بھی ایسا نہیں ملتا اس سے معلوم ہوا کہ درود و سلام کیلئے اجتماع اور التزام کو یہ حضرات بدعت و ناجائز سمجھتے تھے جس کے متعلق رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد بروایت حضرت عائشہؓ مروی ہے ”مَنْ أَحْدَثَ فِي أَمْرِنَا هَذَا مَا لَيْسَ مِنْهُ فَهُوَ رَدٌّ“ نیز حضرت عائشہؓ ہی سے مروی ہے ”مَنْ عَمِلَ عَمَلًا لَيْسَ عَلَيْهِ أَمْرُنَا فَهُوَ رَدٌّ“ اور حضرت حذیفہؓ فرماتے ہیں ”كُلُّ عِبَادَةٍ لَمْ يَتَعَبَّدْهَا أَصْحَابُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَلَا تَعْبُدُهَا“ (الی قولہ) وخذوا بطريق من كان قبلكم“ یعنی جس طرح کی عبادت صحابہ کرامؓ نے نہیں کی تم بھی اس کو عبادت نہ سمجھو بلکہ اپنے اسلاف صحابہؓ کا طریق اختیار کرو۔

پھر جہاں تک درود و سلام میں خطاب کے الفاظ ”یا رسول اللہ“ ”یا نبی اللہ“ وغیرہ استعمال کرنے کا تعلق ہے سو یہ عمل اگر اس عقیدہ سے ہو کہ جس طرح اللہ تعالیٰ ہر جگہ حاضر و ناظر اور ہر زمان و مکان میں موجود ہے اور کائنات کی ہر آواز کو سنتا اور ہر حرکت کو دیکھتا ہے اسی طرح (معاذ اللہ) رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم بھی ان خدائی صفات میں شریک ہیں، یہ کھدا ہوا شرک اور نصاریٰ کی طرح رسول کو خدا کا درجہ دینا ہے۔ اور اگر یہ عمل (یعنی خطاب و قیام) اس عقیدہ سے ہو کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم اس مجلس میں تشریف لاتے ہیں تو ایسا ہونا گویا بظاہر معجزہ ممکن ہے مگر اس کیلئے ضروری ہے کہ قرآن یا حدیث سے اس کا ثبوت ہو حالانکہ کسی

لہ و لہ صحیح مسلم (ج ۲ ص ۷۷) کتاب الاقصیۃ، باب نقض الاحکام الباطلۃ و ردّ محدثات

الامور ۱۲ م

لہ جواہر الفقہ (ج ۱ ص ۲۱۳ و ۲۱۴) بحوالہ کتاب الاعتمام للشاطی (ج ۲ ص ۳۱۱) ۱۲ مرتب

آیت یا حدیث میں قطعاً اس کا ذکر نہیں ہے اور بغیر ثبوت و دلیل کے اپنی طرف سے کوئی معجزہ گھڑ لینا رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر افتراء ہے اور ایسا کرنے والا آپ کے فرمان ”من کذب علی متعمداً فلیتیوا مقعدہ من النار“ کا مصداق ہے۔ اور اگر مذکورہ دونوں میں سے کوئی عقیدہ بھی نہ ہو تب بھی موہم شرک ہونے کی وجہ سے ایسے الفاظ ممنوع ہیں اس لئے ان سے بھی اجتناب ضروری ہے خاص طور سے جب کہ ان سے کسی عقیدہ فاسدہ کو راہ ملتی ہو۔ یہی وجہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے آقا کو ”رَبِّی“ کے الفاظ سے اور اپنے غلام کو ”عبدی“ کے الفاظ سے پکارنے سے منع فرمایا ہے چنانچہ ارشاد ہے ”لَا یَقُلْ أَحَدُکُمْ رَبِّیْ وَلِیْقُلْ سَیِّدِیْ“ و ”مَوْلَا یْ“ وَلَا یَقُلْ أَحَدُکُمْ ”عَبْدِیْ“ و ”أَمَتِیْ“ وَلِیَقُلْ ”فَتَا یْ“ ”فَتَاتِیْ“ ”عَلَامِیْ“ ممانعت کی وجہ یہی ہے کہ یہ الفاظ موہم شرک ہیں۔

بہر حال درود و سلام میں الفاظِ خطاب کا استعمال اگر کسی غلط عقیدہ سے نہ بھی ہو تب بھی موہم شرک و افتراء ہونے کی وجہ سے ممنوع ہے۔ البتہ روضہ اقدس کے سامنے الفاظِ خطاب کے ساتھ سلام پڑھنا سنت سے ثابت اور مستحب ہے کیونکہ وہاں براہ راست حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا سلام سننا اور جواب دینا روایات حدیث سے ثابت ہے۔

۱۔ بلکہ اس کے خلاف ثابت ہے ”عن ابی ہریرۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم : من صلی علی عند قبری سمعته ومن صلی علی نائیتا (ای بعیداً) ابلیغته“ مشکوٰۃ المصابیح (ص ۸۷) باب الصلاة علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم و فہا باحالة شعب الایمان للبیہقی۔ اس حدیث کا حاصل یہ ہے کہ جو شخص میری قبر کے پاس درود و سلام پڑھتا ہے اسے میری خود سنتا ہوں اور جو درود سے درود و سلام بھیجتا ہے وہ (فرشتوں کے ذریعہ) مجھ تک پہنچا دیا جاتا ہے۔ اسی طرح حضرت ابن مسعود سے مروی ہے ”ان اللہ ملائکہ سیاحین فی الارض یبلغون من اتی السلام“ مشکوٰۃ (ص ۸۶) بحوالہ سنن ترمذی ۲۔ مشکوٰۃ (ج ۱ ص ۳۵) فی الفہم الثانی من کتاب العلم بحوالہ سنن ترمذی وابن ماجہ ۱۲ م

۳۔ صیحح مسلم (ج ۲ ص ۲۳۸) کتاب الالفاظ من الادب وغیرہا، باب حکم اطلاق لفظ العبد والامۃ والمولیٰ والسیّد ۱۲ م ۴۔ کذا فی جواہر الفقہ (ج ۱ ص ۲۱۵)۔ لیکن احقر کو اپنی ناقص تلاش سے اس بارے میں کوئی صریح روایت یا اثر نہ مل سکا۔ ۵۔ چنانچہ پیچھے حاشیہ میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ذکر کی جا چکی ہے ”من صلی علی عند قبری سمعته الخ مشکوٰۃ (ص ۸۰) نیز حضرت ابو ہریرہؓ ہی سے مرفوعاً مروی ہے ”ما من احد یسلم علی الارذ اللہ علی روحی حتی ارث علیہ السلام“ مشکوٰۃ (ص ۸۶) بحوالہ سنن ”لابی داؤد“ والدعوات الکبیر للبیہقی ۱۲ مرتب

پھر درود و سلام میں قیام کو ضروری سمجھنا بھی غلط ہے اس لئے کہ جس طرح ذکر اللہ اور تلاوت قرآن کریم کھڑے ہو کر اور بیٹھ کر بلکہ لیٹ کر بھی ہر طرح جائز ہے اسی طرح درود شریف بھی ہر طرح جائز ہے لیکن اگر کوئی کھڑے ہو کر پڑھنے کو ضروری اور اس کے خلاف کو بے ادبی قرار دے تو یہ ایک غیر واجب کو اپنی طرف سے واجب قرار دینے کی وجہ سے ناجائز ہے خصوصاً جبکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز میں درود شریف کو بیٹھ کر پڑھنے کی سنت جاری فرمائی ہے تو بیٹھ کر درود و سلام پڑھنے کو خلاف ادب کہنا اور قیام کو ضروری قرار دینا خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیم کی مخالفت ہے اور یہ ایسا ہی ہے جیسے کوئی یہ کہے کہ قرآن کریم کو صرف کھڑے ہو کر پڑھنا چاہئے بیٹھ کر پڑھنا بے ادبی ہے۔

اور اگر مجلس درود و سلام یا میلاد میں قیام اس عقیدہ سے ہو کہ اس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بنفس نفیس تشریف لاتے ہیں، سو اس کے باوجود ہم پیچھے ذکر کر چکے ہیں کہ کسی ایسی مجلس میں آپ کا خود تشریف لانا کسی شرعی دلیل سے ثابت نہیں۔ پھر اگر بغرض محال کسی دلیل سے آپ کا بنفس نفیس تشریف لانا ثابت بھی ہو جائے تب بھی اس سے یہ کہاں لازم آتا ہے کہ قیام ضروری ہو اس لئے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اپنی حیات طیبہ میں بھی اپنے لئے قیام کو پسند نہ فرماتے تھے، چنانچہ حضرت انسؓ فرماتے ہیں: ”لَمْ يَكُنْ شَخْصٌ أَحَبَّ إِلَيْهِمْ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَكَانُوا إِذَا رَأَوْهُ لَمْ يَقُومُوا لِمَا يَعْلَمُونَ مِنْ كَرَاهِيَتِهِ لِذَلِكَ“ یعنی حضرات صحابہ کرامؓ کے نزدیک آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات گرامی سے بڑھ کر اور کوئی شخص محبوب نہ تھا لیکن جب وہ آپ کو دیکھتے تو قیام نہ کرتے تھے کیونکہ وہ جانتے تھے کہ آپ اس عمل کو مکروہ سمجھتے ہیں۔

پھر جہاں تک نمازوں کے بعد ساجد میں جہراً درود شریف پڑھنے کا تعلق ہے یہ بھی صحیح نہیں اور بدعت ہے، وجہ یہ ہے کہ مسجد پوری مسلمان قوم کی مشترک عبادت گاہ ہے، اہم کسی فرد یا جماعت کو فرائض و واجبات کے علاوہ کسی ایسے عمل کی اجازت ہرگز نہیں دی جاسکتی جو دوسرے لوگوں کی انفرادی عبادت نماز تسبیح درود اور تلاوت وغیرہ میں خلل انداز

۱۔ تفصیل کیلئے دیکھئے ”تبرید النواظر“ مؤلفہ مرانا محمد سرفراز خان صاحب صفدر مدظلہم ۱۲م

۲۔ سنن ترمذی (ج ۲ ص ۱۱۸) ابواب الاستیذان والآداب، باب ماجاء فی کراہیۃ قیام الرجل للرجل ۱۲م

ہو اگرچہ وہ عمل سب کے نزدیک بالکل جائز اور مستحسن ہی کیوں نہ ہو، چنانچہ فقہار رحمہم اللہ نے تصریح فرمائی ہے کہ مسجد میں بآواز بلند تلاوت قرآن یا ذکر چہری جس سے دوسرے لوگوں کی نماز یا تسبیح و تلاوت میں خلل آتا ہو ناجائز ہے۔ (شامی، خلاصۃ الفتاویٰ)

ظاہر ہے کہ جب قرآن اور ذکر اللہ کو بآواز بلند مسجد میں پڑھنے کی اجازت نہیں تو درود و سلام کیلئے کیسے اجازت ہو سکتی ہے، چنانچہ حضرت ابن مسعودؓ کے بارے میں مروی ہے، "اللہ اخرج جماعة من المسجد يهللون ويصلون على النبي صلى الله عليه وسلم جهراً، وقال لهم: ما اراكم الامبتدعین؟ یعنی حضرت ابن مسعودؓ نے ایک جماعت کو مسجد سے محض اس لئے نکال دیا تھا کہ وہ بلند آواز سے "لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ" اور بلند آواز سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود شریف پڑھتی تھی، نیز ان کو بدعتی قرار دیا۔ انقلاب زمانہ دیکھئے کہ آج جو شخص بلند آواز سے جماعت کے ساتھ ملکر درود شریف نہیں پڑھتا اہل بدعت اُس کو مسجد سے نکال دیتے ہیں جبکہ حضرت ابن مسعودؓ نے بلند آواز کے ساتھ مسجد میں درود شریف پڑھنے والوں کو مسجد سے نکال دیا تھا اور فرمایا میرے نزدیک تم بدعتی ہو۔ (إن فی ذلک لعبرة لأولی الأبصار۔)

(تمہ شرح الباب ۳۔ من المرتب عفا اللہ عنہ)

۱۔ المنہاج الواضح (۱۲۷) بحوالہ شامی (ج ۲ ص ۳۵۰) و فتاویٰ بزازیہ (ج ۲ ص ۴۵) علی ہامش الہندیہ (۱۲ مرتب)

۲۔ اس باب کی شرح نکھتے ہوئے بطور خاص درج ذیل کتابوں سے مدد لی گئی:

۱۔ معارف السنن (ج ۴ ص ۲۹۰ تا ۲۹۷)

۲۔ غنیۃ المستملی المعروف بالکبیری شرح منیۃ المصلی (ص ۳۳۲ و ۳۳۳، صفۃ الصلاۃ)

۳۔ جواہر الفقہ (ج ۱ ص ۲۱۱ تا ۲۱۸)

۴۔ المنہاج الواضح یعنی راوی سنت (ص ۱۲۷ و ۱۶۸)

۵۔ مرتب عفا اللہ عنہ

ابواب الجمع

جمعہ مشہور لغت میں بضم المیم ہے اور ایک روایت سکون میم کے ساتھ بھی ہے، چنانچہ امام اعمشؒ کی قرارت یہی ہے۔ اور اس لفظ کو بعض حضرات نے بفتح المیم بھی ضبط کیا ہے، زجاج کا کہنا یہ ہے کہ اس لفظ کو کسرہ کے ساتھ بھی پڑھا گیا ہے۔

زمانہ جاہلیت میں اس دن کا نام ”یوم العروبة“ تھا بعد میں اس کا نام ”یوم الجمعة“ پڑ گیا۔ بعض حضرات کا خیال یہ ہے کہ یہ اسلامی نام ہے اس کی وجہ تسمیہ اجتماع الناس للصلوة ہے، اور بعض حضرات نے کہا کہ سنی جمعة لان خلق العالم

۱۔ وہو الانفع والاكثر الثلث وبتراً المجهور، کذا فی المجلد الرابع عشر من روح المعانی الجزء الثامن و العشرون (ص ۹۹، رقم الآیة ۹، من سورة الجمعة) ۱۲ مرتب عفی عنه

۲۔ وکذا قرأ ابن الزبیر والوحیة وابن ابی عبدة وزید بن علی، روح المعانی حوالہ بالا ۱۲ مرتب عفی عنه
۳۔ ولم یستأبه، روح المعانی حوالہ بالا ۱۲ مرتب

۴۔ معارف السنن (ج ۴ ص ۳۰۳)، خلاصہ یہ کہ لفظ جمعہ میں چار لغات ہیں (۱) المجمع بضم المیم۔
(۲) المجمع بسکون المیم۔ ان دونوں صورتوں میں اس کے معنی ”المجموع“ اسی یوم الفوج المجموع کے ہونگے (۳) المجمع بفتح المیم، اس صورت میں اس کے معنی ”الجامع“ کے ہوں گے یعنی یوم الوقت الجامع (۴) المجمع بکسر المیم، دیکھئے روح المعانی جزء ۲۸ ص ۹۹ ۱۲ رشید اشرف حفظہ اللہ

۵۔ العروبة اسم سریانی معرب وقال السیسی: ومعنی العروبة الرحمة فیما بلغنا عن بعض اہل العلم انتہی، و ہو غریب فلیحفظ۔ المنقط من روح المعانی بتغیر سیر (حوالہ بالا) ۱۲ مرتب عفی عنه

۶۔ عن ابن سیرین قال: جمع اہل المدینة قبل ان یقدم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، وقبل ان تنزل الجمعة، وہم الذین سموها الجمعة فقالت الانصار: لليہود یوم یحتجون فیہ کل سبعة ايام، وللنصارى ایضاً مثل ذلک، فہلم! فلنجعل یوماً نجتمع ونذكر اللہ ونصلی ونشکر فیہ او كما قالوا، فقالوا: یوم السبت لليہود، ویوم الاحد للنصارى فاجعلوه یوم العروبة، وكانوا یسمون یوم الجمعة یوم العروبة، فاجتمعوا الی سعد بن زرارة فصلى بہم یومئذ و ذکرہم فسموه الجمعة الخ مصنف عبد الرزاق (ج ۳ ص ۱۵۹، رقم ۵۱۴۴) کتاب الجمعة، باب اول من جمع۔ ۱۲ مرتب

قد تمتد جمع فیہ، اور بعض نے یہ وجہ بیان کی ہے کہ چونکہ کعب بن لوی اس دن لوگوں کو جمع کر کے وعظ کیا کرتے تھے اس لئے اس کا یہ نام پڑ گیا۔

بَابُ فَضْلِ يَوْمِ الْجُمُعَةِ

خیر یوم طلعت فیہ الشمس یوم الجمعة فیہ خلق آدم و فیہ ادخل الجنة و فیہ اخرج منها، "اخراج آدم من الجنة" کو فضیلت سے بظاہر کوئی تعلق نہیں کیونکہ فضیلت خیر پر متفرع ہوتی ہے جبکہ حضرت آدم علیہ السلام کا اخراج بطور عتاب تھا۔

اس کا ایک جواب یہ دیا گیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا "و فیہ اخرج منها" سے مقصود اس دن میں بڑے بڑے واقعات کے ظاہر ہونے کی طرف اشارہ کرنا ہے اور ظاہر ہے کہ اخراج آدم علیہ السلام ایک بہت بڑا واقعہ ہے۔

دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ حضرت آدم علیہ السلام کا اخراج دنیا میں خیر کے پھیلنے کا سبب بنا کیونکہ ان کی پشت سے لاکھوں انبیاء علیہم السلام پیدا ہوئے جن کی پیدائش خیر ہی خیر ہے، الملتقط من معارف السنن (ج ۲ ص ۳۰۵) وغیرہ۔

یوم جمعہ افضل ہر یوم غیرہ؟ پھر اس بارے میں علماء کا اختلاف ہے کہ یوم جمعہ کی فضیلت بڑھی ہوئی ہے یا یوم عرفہ کی۔ ایک جماعت نے یوم عرفہ کو افضل قرار دیا وہو اصم الوجهین عند الشافعیۃ والیہ ذہبت الحقیۃ دوسری جماعت نے جمعہ کو افضل قرار دیا ہے، امام احمد اور مالکیہ میں سے ابن عربی اسی کے قائل ہیں۔

رثمة الخلاف تطهر فی النذر فی افضل یوم من السنة او الطلاق و العتاق وما اشبههما۔ معارف السنن (ج ۲ ص ۳۰۳) تفصیل کے لئے دیکھئے الکوکب الدرر (ج ۱ ص ۱۹۵ و ۱۹۶)۔ (از مرتب عفا اللہ عنہ)

۱۔ معارف السنن (ج ۲ ص ۳۰۳ و ۳۰۴) ۲۔ مرتب عفی عنہ
عہ شرح باب از مرتب ۳

بَابُ فِي السَّاعَةِ الَّتِي تُرْجَى فِي يَوْمِ الْجُمُعَةِ

اَلتَّسْوَا السَّاعَةِ الَّتِي تُرْجَى فِي يَوْمِ الْجُمُعَةِ بَعْدَ الْعَصْرِ اِلَى غَيْبِ بَوْبَةِ الشَّمْسِ : اِس سَاعَتِ اجَابَتِ كَيْ بَارِئِي فِي عِلْمَارِ كَا اِخْتِلَافِ هِيَ ، اِيكَ جَمَاعَتِ كَيْ نَزْدِيكَ يَه مَبَارَكِ سَاعَتِ نَبِي كَرِيْمِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَيْ زَمَانِ كَيْ سَاثَمِ مَخْصُوصِ تَهِي ، جَبِكِ جَمْهُورِ اِس كَيْ قَاتِلِ فِي كَيْ قِيَامَتِ تَكِ يَه سَاعَتِ بَاقِي هِيَ ۔ پھر خود جمہور میں اس کی تعیین و عدم تعیین کے بارے میں شدید اختلاف ہے ، علامہ بنوریؒ معارف السنن (ج ۴ ص ۳۰۶ و ۳۰۷) میں تحریر فرماتے ہیں : ” فِي هَذِهِ السَّاعَةِ الْمَرْجُوةِ الْمَحْمُودَةِ خَمْسَةٌ وَارْبَعُونَ قَوْلًا ، ذَكَرَهَا كُلُّهَا السِّيَاطِيُّ فِي تَنْوِيهِ الْحَوَالِكِ : ” علامہ بنوریؒ نے اسی مقام پر ان اقوال کثیرہ کے بنیادی اصول بھی ذکر کئے ہیں چنانچہ وہ تحریر فرماتے ہیں :-

” وَقَدْ اِخْتَلَفَ الصَّحَابَةُ وَالتَّابِعُونَ وَمَنْ بَعْدَهُمْ : هَلْ هَذِهِ السَّاعَةُ بَاقِيَةٌ اَوْ رَفَعَتْ ؟ وَعَلَى الْاَوَّلِ : هَلْ هِيَ فِي كُلِّ جُمُعَةٍ اَوْ وَاحِدَةٍ مِنْ كُلِّ سَنَةٍ ؟ وَعَلَى الْاَوَّلِ هَلْ هِيَ وَقْتُ مَعِينٍ اَوْ مَبْهَمٍ ؟ وَعَلَى التَّعْيِينِ : هَلْ يَسْتَوْعِبُ الْوَقْتُ اَوْ مَبْهَمٍ ؟ وَعَلَى الْاِبْهَامِ : مَا اِبْتِدَاءُهُ وَمَا اَنْتِهَاءُهُ ؟ وَعَلَى كُلِّ ذَلِكَ : هَلْ يَسْتَغْرِقُ الْوَقْتُ اَوْ بَعْضُهُ ؟ وَهَذِهِ هِيَ اَصُولُ الْاَقْوَالِ اِه ”

ان پینتالیس پچاس اقوال میں سے گیارہ اقوال مشہور (ذکر ہا ابن القیم) اور دو اشہر ہیں جنہیں علامہ بنوریؒ نے معارف السنن (ج ۴ ص ۳۰۸) میں ذکر کیا ہے ۔

الْاَوَّلُ : اَنَّهَُا بَعْدَ صَلَوةِ الْعَصْرِ اِلَى غُرُوبِ الشَّمْسِ ” اس قول کو امام ابو حنیفہؒ اور

۱۔ وَفِي حَاشِيَةِ الْكُوكَبِ الدِّي (ج ۱ ص ۱۹۶) : وَبَلَغَتْ اَقْوَالُ الْمُحَقِّقِينَ فِي ذَلِكَ اِلَى خَمْسِينَ ، ذَكَرُوا اَصْحَابَ الْمَطْلُوتِ كَالْحَافِظِ فِي الْفَتْحِ وَابْنِ الْبَزْزِ وَغَيْرِهِمَا وَالمَشْهُورُ مِنْهَا اَحَدُ عَشَرَ قَوْلًا . ذَكَرُوا ابْنَ الْقَيْمِ وَتَخَصَّصُوا فِي الْاَوْجُزِ وَاشْهَرُ هَذِهِ الْاَقْوَالُ كُلُّهَا قَوْلَانِ ۔ اِن وَدُنُو اَقْوَالِ كَوْمِ اِنْشَارِ اللّٰهِ مَتْنِ فِي ذِكْرِ كَرِيْمِ كَيْ ۱۲ ارشید اشرف غفر اللہ لہ

۲۔ وَهَذَا هُوَ الْقَوْلُ الْخَامِسُ وَالثَّلَاثُونَ مِمَّا ذَكَرَهُ الْحَافِظَانِ فِي شَرْحِي الْمَصْبُوحِ ” الْعَمْدَةُ ” (ج ۳ ص ۳۲۷) ” وَالْفَتْحُ ” (ج ۲ ص ۲۲۸) كَذَا فِي مَعَارِفِ السَّنَنِ (ج ۴ ص ۳۰۸) ۱۲ مَرْتَبَ عَفَا اللّٰهُ عَنْهُ

امام احمد بن حنبلؒ نے اختیار کیا ہے ۔

الثانی : انہا بعد ان یجلس الامام الی ان تقضى الصلوة ۔ اسی قول کو

شافعیہ نے اختیار کیا ہے ۔

قول اول کی دلیل ترمذی میں حضرت انسؓ کی حدیث باب ہے ، نیز سنن نسائی میں حضرت ابوہریرہؓ کی روایت سے بھی اسی کی تائید ہوتی ہے جس میں عبد اللہ بن سلامؓ کا یہ قول مروی ہے ”انی لا علم تلك الساعة ، فقلت (ای قال ابوہریرہ) یا اخی حدثنی بها ، فتال ہی آخر ساعة من یوم الجمعة قبل ان تغیب الشمس ، فقلت الیس قد سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول : لا یصادفہا مؤمن وهو فی الصلاة و لیس تلك الساعة صلوة قال الیس قد سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول : من صلی وجلس ینتظر الصلاة فهو فی صلاة حتی تاتیہ الصلاة التي تلہا ۔ قلت بلی ! قال : فهو كذلك اھ

اور قول ثانی کی دلیل صحیح مسلم میں حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ کی روایت ہے ”عن ابی بردہ ابن ابی موسیٰ الاشعری قال قال لی عبد اللہ بن عمر اسمعت اباک یحدث عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی شأن ساعة الجمعة قال قلت : نعم ! سمعته یقول سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول : ہی ما بین ان یجلس الامام الی ان تقضى الصلوة “ اھ نیز ترمذیؒ میں حضرت عمرو بن عوفؓ کی حدیث باب سے بھی قول ثانی کی تائید ہوتی ہے ۔ ”عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم

لہ وہو القول الخامس والعشرون فی ترتیب الحافظین فی الشرعین ، وقیل یرد علی الثانی انه لیس ذلک وقتا للدعاء واجیب بان الدعاء عندہم یجوز فی سکات الخطبة وکذا یجوز عندہم الدعاء اثناء الصلوة وان لم یکن من المأثور ، وعندہم فی الدعاء بکلام الناس سعة فندما عندنا من الفیق ففقد الصلوة عندنا بدعاء یشبه کلام الناس ۱۲ رشید اشرف عفی عنہ

۲ (ج ۱ ص ۲۱۰ و ۲۱۱) باب ذکر الساعة التي یستجاب فیہا الدعاء یوم الجمعة ۱۲ م

۳ (ج ۱ ص ۲۸۱) کتاب الجمعة بفصل فی ذکر الامة التي تقبل فیہا دعوة العبد اذا وافقها و بیان وقتہا ۱۲ م

۴ (ج ۱ ص ۹۱) ۱۲ م

قال ان في الجمعة ساعة لا يسأل الله العبد فيها شيئاً الا آتاه الله اياه .
 قالوا يا رسول الله اية ساعة هي ؟ قال حين تقام الصلوة الى انصراف منها .
 بہر حال دونوں قسم کی حدیثوں میں بعض حضرات نے تطبیق دینے کی کوشش کی ہو لیکن
 اکثر حضرات ان میں کسی ایک کی ترجیح کے قائل ہیں ۔ فہم جعت الشافعية حديث مسلم
 على حديث السنن ورجع الحنفية والحنابلة حديث السنن ۔

بہر حال جمعہ کے دن عصر سے مغرب تک تو دعا و ذکر کا اہتمام ہونا ہی چاہئے ، ساتھ
 ساتھ جمعہ کی نماز کے خطبہ سے لی کر نماز سے فارغ ہونے تک بھی اگر امکان دعا ہو اس کا
 اہتمام کر لینا چاہئے ۔
 (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْإِغْتِسَالِ يَوْمَ الْجُمُعَةِ

”من أتى الجمعة فليغتسل“ امام ابو حنیفہؒ، امام شافعیؒ، امام احمدؒ سمیت
 جمہور سلف و خلف کا اس پر اتفاق ہے کہ غسل یوم جمعہ واجب نہیں بلکہ سنت ہے ، البتہ
 ظاہر یہ اس کے وجوب کے قائل ہیں ۔ امام مالکؒ کی طرف بھی یہ قول منسوب ہے ۔
 قائلین وجوب حدیث باب میں ” فليغتسل “ کے صیغہ امر سے استدلال کرتے ہیں

۱۔ بان ساعة الاجابة منخرة في كلا الوقتين منهم (اى من المؤقتين) ابن العتيم كما قاله في الهدى
 وحكاہ الحافظ في المغتصع عنہ (ج ۲ ص ۲۵۱) ومنہم الشاہ ولی اللہ فی ” محبة اللہ البالغة “ فی بیان
 الجمعة غیر انہ قال بعد ذکر الوقتين : وعندى ان الكل بيان اقرب مظنة وليس بتعيين
 وابن العتيم من يحزم بهما ، والله اعلم قال الشيخ : وهو المختار ، الملتقط من معارف السنن
 (ج ۲ ص ۳۱۰ و ۳۱۱) مرتب عفا اللہ عنہ

۲۔ تفصیلی دلائل کیلئے دیکھئے معارف السنن (ج ۲ ص ۳۰۹ و ۳۱۰) مرتب

۳۔ حکماء ابن المنذر ثم الخطابی ثم ابن عبد البر فی التمهيد و ابی ذکک اصحابہ (اى اصحاب مالک)
 کذا فی معارف السنن (ج ۲ ص ۳۲۰) مرتب عفا اللہ عنہ

۴۔ وحكى عن الشافعي واحمد ايضا ولكن المعتمد عند اصحاب هؤلاء كلهم (مالک و الشافعی و احمد)
 السنية والندب دون الوجوب ، معارف السنن (ج ۲ ص ۳۲۰) بتغير من المرتب ۳

نیز ان کا استدلال صحیحین میں حضرت ابو سعید خدریؓ کی روایت سے بھی ہے ”ات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال غسل يوم الجمعة واجب على كل محتلم (اللفظ للبخاری) جبکہ جمہور کے دلائل درج ذیل ہیں :

۱۔ ترمذیؒ میں حضرت سمرہ بن جندبؓ کی روایت ”قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من توضأ يوم الجمعة فبها ونعمت ومن اغتسل فالغسل افضل“
 ۲۔ ترمذیؒ ہی میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ”قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من توضأ فاحسن الوضوء ثم أتى الجمعة فدنأ واستمع وألصق غفرله ما بينه وبين الجمعة وزيادة ثلثة أيام“ اس حدیث میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف وضو کا ذکر فرمایا ہے اور غسل کا کوئی تذکرہ نہیں۔

۳۔ حضرت عثمانؓ کے واقعہ سے بھی جمہور کا استدلال ہے چنانچہ صحیح مسلم میں حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے ”قال یبنا عمر بن الخطاب یخطب الناس يوم الجمعة اذ دخل عثمان بن عفان فعرض به عمر فقال ما بال رجال يتأخرون بعد النداء فقال عثمان يا امير المؤمنين ما ردت حين سمعت النداء ان توضأت ثم اقبلت فقال عمر والوضوء ايضا، الم تسمعون رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم يقول اذا جاء احدكم الى الجمعة فليغتسل“

وجہ استدلال ظاہر ہے کہ اگر غسل جمعہ واجب ہوتا تو حضرت عثمانؓ غسل کو ہرگز نہ چھوڑتے اور حضرت عمرؓ بھی ان کو لوٹ کر غسل کر کے آنے کا حکم دیتے ”اذ لیس فلیس“
 جہاں تک قائلین وجوب غسل کے دلائل کا تعلق ہے ان کا جواب یہ ہے کہ غسل کا حکم شروع میں ایک عارض کی وجہ سے تھا جب وہ عارض ختم ہو گیا تو حکم بھی ختم جس کی

۱۔ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۲۰ و ۱۲۱) کتاب الحجۃ، باب فضل الغسل يوم الحجۃ النحر، وصحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۸۰) کتاب الحجۃ ۱۲ مرتب

۲۔ (ج ۱ ص ۹۱) باب فی الوضوء يوم الحجۃ ۱۲ م

۳۔ (ج ۱ ص ۹۲) باب فی الوضوء يوم الحجۃ ۱۲ م

۴۔ (ج ۱ ص ۲۸۰) کتاب الحجۃ، نیز یہی حدیث ترمذی میں کئی الفاظ کے فرق کے ساتھ اسی باب (باب ما جاء فی الاغتسال يوم الحجۃ) میں مذکور ہے۔ ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

تفصیل مستد احمد وغیرہ کی روایت میں موجود ہے ”عن ابن عباس وسأله رجل عن الغسل يوم الجمعة أواجب هو؟ قال لا، وسأحد ثكم عن بدء الغسل كان الناس محتاجين وكانوا يلبسون الصوف وكانوا يسقون النخل على ظهورهم وكان مسجد النبي صلى الله عليه وسلم ضيقاً متقارب السقف فراح الناس في الصوف فعرقوا وكان منبر النبي صلى الله عليه وسلم قصيراً إنما هو ثلاث درجات فعرق الناس في الصوف فثارت أرواحهم أرواح الصوف فتأذى بعضهم ببعض حتى بلغت أرواحهم رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو على المنبر فقال يا أيها الناس إذا جئتم الجمعة فاغسلوا وليس أحدكم من أطيب طيب أن كان عنده (قال الهيثمي) في الصحيح بعضه رآه أحمد ورجال رجال الصحيح“

نیز قائلین وجوب کے ولائل کا ایک جواب یہ بھی دیا جاسکتا ہے کہ احادیث میں غسل کے بارے میں جہاں جہاں صیغہ امر استعمال ہوا ہے وہ وجوب نہیں استجاب پر محمول ہے۔
واللہ اعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَاب مَا جَاءَ مِنْ كَذِبِيٍّ إِلَى الْجُمُعَةِ

امرنا النبي صلى الله عليه وسلم ان نشهد الجمعة من قباء
یہاں دو مسئلے بحث طلب ہیں :

پہلا مسئلہ یہ ہے کہ جو لوگ بستی یا شہر سے دور رہتے ہوں ان کو کتنی دور سے نماز جمعہ کی شرکت کے لئے آنا واجب ہے۔
امام شافعیؒ کی طرف یہ قول منسوب ہے کہ جو شخص شہر سے اتنی دور رہتا ہو کہ شہر میں نماز جمعہ کیلئے آکر رات سے پہلے پہلے اپنے گھر واپس پہنچ سکے اس پر واجب ہے کہ وہ جمعہ میں شرکت کرے اور جو اس سے زیادہ دور رہتا ہو اس پر جمعہ کی شرکت واجب نہیں۔ بعض حضرات حنفیہ کا مسلک بھی یہی ہے چنانچہ امام ابو یوسفؒ کا ایک قول اسی کے مطابق ہے۔ ان حضرات کا استدلال

حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت مرفوعہ فی الباب سے ہے ”الجمعة علی من أواہ اللیل الی اہلہ“ لیکن امام احمدؒ وغیرہ نے اس حدیث کو ضعیف قرار دیا ہے اور اس باب سے میں ان کا مسلک یہ ہے کہ جمعہ اس شخص پر واجب ہوگا جس کو اذان جمعہ سنائی دیتی ہو یعنی جو شخص شہر سے اتنی دور ہو کہ اسے اذان کی آواز نہ آتی ہو تو اس پر جمعہ واجب نہیں۔ امام ترمذیؒ نے امام شافعیؒ کا اور ابن العربیؒ نے امام مالکؒ کا مسلک بھی یہی نقل کیا ہے۔

امام ابو حنیفہؒ کا مسلک یہ ہے کہ جمعہ اس شخص پر واجب ہے جو شہر میں رہتا ہو یا شہر کی فناء میں، فناء سے باہر رہنے والوں پر جمعہ کی شرکت واجب نہیں اور فناء کی کوئی حد مقرر نہیں بلکہ شہر کی ضروریات جہاں تک بھی پوری ہوں وہاں تک کا علاقہ شہر میں داخل ہے۔ اس باب میں امام ترمذیؒ کا مقصد اسی مسئلہ کو بیان کرنا تھا۔

تحقیق الجمعة فی القری | دوسرا مسئلہ جمعہ فی القری کا ہے۔ حنفیہ کے نزدیک صحت جمعہ کیلئے مصر (یا قریہ کبیرہ) شرط ہے اور دیہات

وغیرہ میں جمعہ جائز نہیں۔ پھر مصر کی تحدید میں مشائخ حنفیہ کے مختلف اقوال ہیں۔ بعض نے اس طرح تعریف کی کہ ”وہ بستی جس میں سلطان یا اس کا نائب موجود ہو“ بعض نے کہا کہ ”وہ بستی جس کی سب سے بڑی مسجد اس کی آبادی کے لئے کافی نہ ہو“ بعض نے کہا کہ ”وہ بستی جس میں بازار ہوں“ غرض اس طرح مختلف تعریفیں کی گئی ہیں لیکن تحقیق یہ ہے کہ مصر کی کلی طور پر کوئی جامع مانع تعریف نہیں کی جاسکتی بلکہ اس کا مدار عرف پر ہے اگر عرف میں کسی بستی کو شہر یا قصبہ سمجھا جاتا ہو تو وہاں نماز جائز ہے ورنہ نہیں۔

امام شافعیؒ وغیرہ کے نزدیک جمعہ کیلئے مصر شرط نہیں بلکہ گاؤں میں بھی جمعہ ہو سکتا ہے، اس مسئلہ میں ہمارے دور کے غیر مقلدین نے انتہائی غلو سے کام لیا ہے اور وہ نہ صرف گاؤں بلکہ جنگل میں بھی جمعہ کے قائل ہیں۔

۱۔ کافی العمدۃ، انظر معارف السنن (ج ۴ ص ۳۴۵) ۱۲ مرتب عنی عنہ

۲۔ ان حضرات کا استدلال غالباً حضرت عبداللہ بن عمروؓ کی روایت مرفوعہ سے ہے جو سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۵۸)

باب من تجب علیہ الجمعة میں مروی ہے ”الجمعة علی کل من سح النذارة“ ۱۲ مرتب عنی عنہ

۳۔ وقیل ما فیہ اربعة آلات رجال، الکوکب الدرر (ج ۱ ص ۱۹۹) وفی جامع الرموز عن المصنرات قول

قائلین جواز کے دلائل | ان کا پہلا استدلال آیت "إِذَا نُودِيَ

لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ" میں "فَاسْعَوْا" کے عموم سے ہے جس میں مصر اور غیر مصر کی کوئی تفصیل نہیں۔

ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ اس آیت میں "سعی الی الجمعة" کو نذر پر موقوف کیا گیا ہے اور اس میں یہ بیان نہیں کیا گیا کہ نذر کہاں ہونی چاہئے کہاں نہیں ؟ اور قریہ میں جب نذر نہ ہوگی تو سعی بھی واجب نہ ہوگی۔

ان کا دوسرا استدلال ابو داؤد وغیرہ میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی معروف روایت سے ہر فرماتے ہیں "ان اول جمعة جمعت في الاسلام بعد جمعة جمعت في مسجد

۱۔ جز ۲۸ رقم الآیہ ۹۔ سورۃ الجمعۃ ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

۲۔ لیکن حجۃ الاسلام حضرت مولانا قاسم نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ نے اسی آیت سے مسلک اخاف کو ثابت کیا ہے چنانچہ جب حضرت گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ کا رسالہ "وثق العری فی الجمعۃ فی القری" آپ کی خدمت میں پیش کیا گیا تو ارشاد فرمایا "بھئی میں زیادہ تو جانتا نہیں لیکن اتنا کہتا ہوں کہ گاؤں میں جمعہ کا عدم جواز قرآن مجید سے ثابت ہے دیکھو فرمایا گیا ہے "یا ایہا الذین آمنوا اذا نودی للصلوٰۃ من یوم الجمعۃ فاسعوا الی ذکر اللہ" اس میں جمعہ کے لئے سعی کا حکم دیا گیا ہے جس کے معنی ہیں دوڑنا اور لپک کر چلنا سعی کی نوبت وہیں آسکتی ہے جہاں لمبی مسافت طے کرنی ہو اور گاؤں میں ایسا نہیں ہوتا۔

پھر فرمایا گیا "وذروا البیع" یعنی خرید و فروخت چھوڑ دو، معلوم ہوا کہ جمعہ کا حکم ایسی جگہ کیلئے ہے جہاں کوئی بڑا بازار اور منڈی وغیرہ ہو اور لوگ وہاں خرید و فروخت کے معاملات میں بہت زیادہ مصروف نہ ہو کہ گاؤں میں ایسی مصروفیت کے بازار کہاں ؟

آگے فرمایا گیا ہے "فاذا قضیت الصلوٰۃ فانتشروا فی الارض وابتغوا من فضل اللہ" یعنی بعد نماز زمین میں پھیل کر اپنے ذرائع آمدنی اور دیگر مشاغل میں مصروف ہو نیکا حکم ہے اس سے بھی یہی سمجھ میں آتا ہے کہ ایسے مقام پر اس سلسلہ کے مشاغل کثیر تعداد میں اور بہت پھیلے ہوئے ہونے چاہئیں۔ ماہنامہ البلاغ (ج ۱۶ شمار ۷۷ ص ۱۲۲) صفر المظفر ۱۳۲۲ھ (ص ۴۱ و ۴۲) "دارالعلوم دیوبند کی فقہی خدمات" ۱۲ رشید اشرف بقدرہ اللہ بعبود نفہم ۳ (ج ۱ ص ۱۵۳) باب الجمعۃ فی القری، وخریج البخاری بتغییر اللفظ فی صحیحہ (ج ۱ ص ۱۲۲) کتاب الجمعۃ باب الجمعۃ فی القری والمذکر

۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بالمدينة لجمعة جمعت بجواثی (علی وزن
فُعَالی) قریۃ من قرى البحرين۔ قال عثمان (شیم ابی داؤد) قریۃ من قرى
عبد القیس: اس میں جواثی کو قریہ قرار دیا گیا ہے۔ معلوم ہوا کہ قریہ میں جمعہ ہو سکتا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ لفظ قریہ عربی محاورہ میں بسا اوقات شہر کیلئے بھی استعمال ہوتا ہے
چنانچہ قرآن کریم میں مکہ مکرمہ اور طائف کیلئے لفظ قریہ استعمال ہوا ہے حالانکہ یہ باتفاق شہر ہیں
اسی طرح حدیث بالا میں بھی لفظ قریہ شہر کے معنی میں آیا ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ جواثی کے بارے
میں امام جوہری نے ”صحاح“ میں، علامہ زنجشیری نے کتاب البلدان میں لکھا ہے کہ ”ات
جواثی اسم حصن بالبحرین لعبد القیس“ (گویا قلعہ کے نام پر اس علاقہ کا نام پڑ گیا)
اور حصن یعنی قلعہ چھوٹے گاؤں میں نہیں ہوتا بلکہ بڑے شہروں میں ہوتا ہے اور واقعہ بھی یہی ہے
کہ جواثی ایک بڑا شہر تھا بلکہ علامہ نیمویؒ نے آثار السنن میں متعدد اصحاب میر کے حوالہ سے ثابت
کیا ہے کہ یہ شہر زمانہ جاہلیت ہی سے تجارت کا بڑا مرکز اور منڈی تھا اور جاہلیت کے شعراء نے
بھی اپنے اشعار میں اس کا اسی حیثیت سے تذکرہ کیا ہے۔ حضرت صدیق اکبرؓ کے زمانہ میں حضرت

۱۔ چنانچہ ارشاد ہے ”وقالوا لولا نزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم“ سورة الزخرف آیت ۳ پارہ ۲۵۔ اسی آیت
میں قریۃین سے مراد مکہ اور طائف ہیں چنانچہ روح المعانی میں من القریۃین کی تفسیر ”من احدى القریۃین مکة و
الطائف“ کے ساتھ کی گئی ہے۔ دیکھئے (ج ۱۳ جزر ۲۵ ص ۷۸ سورة الزخرف آیت ۳) ۱۲ مرتب

۲۔ علامہ نیمویؒ نقل کرتے ہیں: قال العلامة العینی فی عمدة القاری حتی قیل کان لیکن فیہا فوق اربعة آلاف
نفس والقریۃ لا تكون كذلك انتهى کلامہ۔ اسی مقام پر علامہ نیمویؒ نے لکھا ہے ”قال ابو عبیدہ البکری فی معجمہ:
ہی مدینۃ بالبحرین لعبد القیس۔ وحکی ابن التین عن الشیخ ابی الحسن النعمی انہا مدینۃ وكذلك، قال فی المبسوط انہا
مدینۃ بالبحرین، کذا فی آثار السنن والتعلیق الحسن (ص ۲۳۱) باب اقامۃ الجمعۃ فی القرى ۱۲ رشید اشرف
۳۔ (ص ۲۳۱) باب اقامۃ الجمعۃ فی القرى، علامہ نیمویؒ نے اس مقام پر جواثی کے بارے میں محققانہ کلام کیا ہے۔ فلیراجع ۴

۴۔ قال امرؤ القیس ۵۔ ورحنا کانا من جواثی عشیۃ نعالی النعاج بین عدل ومحب
(قال العینی) یرید (ای امرؤ القیس) کا نام من تجار جواثی لکثرة ما معهم من الصيد، واداکثرة امتعة تجار جواثی، قلت:
کثرة الامتعة تدل غالباً علی کثرة التجار، وکثرة التجار تدل علی ان جواثی مدینۃ قطعاً، لان القریۃ لا يكون فیہا تجار
کثیرون غالباً عادة۔ عمدة القاری (ج ۶ ص ۱۸۷) باب الجمعۃ فی القرى والمدن ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

علامہ ابن الحضریؒ یہاں کے گورنر تھے لہذا جواثی کے شہر ہونے میں کوئی شک نہیں اور روایت ابن عباسؓ حنفیہ کے خلاف حجت نہیں ہو سکتی بلکہ یہ روایت تو خود حنفیہ کی دلیل بنتی ہے جیسا کہ انشاء اللہ ہم آگے ذکر کریں گے۔

قائلین جواز جمعہ فی القریٰ کا تیسرا استدلال ابو داؤد میں حضرت عبدالرحمن بن کعب بن مالکؓ کی روایت سے ہے وہ اپنے والد کے بارے میں نقل کرتے ہیں ”کان اذا سمع النداء يوم الجمعة ترحمه لاسعد بن زُرارة (ای دعاء بالرحمة) فقلت له اذا سمعت النداء ترحمت لاسعد بن زُرارة قال لانه اول من جمع بنا في هزم النبیت من حرة بني بياضة في نقيع يقال له نقيع الخضعات . قلت كم انتم يومئذ قال : اربعون“ اس سے معلوم ہوا کہ چالیس آدمیوں کی بستی میں جمعہ پڑھا جاسکتا ہے۔

۱۔ حضرت صدیق اکبرؓ کے زمانہ میں جب عرب میں فتنہ ارتداد رونما ہوا تو بصرہ میں مرتدین کی ایک بڑی جماعت نے جواثی کا محاصرہ کر لیا۔ اہل جواثی ایمان پر مضبوطی کے ساتھ قائم تھے اور انہوں نے جواثی کے قلعہ میں پناہ لے رکھی تھی جب یہ مرتدین کے مقابلہ میں کمزور ہوئے تو عبداللہ بن حذق نامی شاعر نے اپنا ایک قصیدہ حضرت ابوبکر صدیقؓ کی خدمت میں مدد طلب کرنے کی غرض سے بھیجا جس کے دو شعر یہ ہیں۔

الا بلغ ابابكر سلاماً ، وقتیان المدینة اجمعینا
فهل لك في شباب منك امواً ، اسارى في جواث محاصرنا
اس موقع پر حضرت ابوبکر صدیقؓ نے حضرت علامہ ابن الحضریؒ کو مرتدین سے مقابلہ کیلئے بھیجا، حضرت علامہؒ نے قتال شدید کے بعد مرتدین کو مغلوب کیا اور ایک مدت تک جواثی میں بحیثیت گورنر مقیم رہے، دیکھئے التعلیق الحسن علی آثار اسنن (ص ۲۳۱) ۱۲ رشید اشرف سیفی غفری عنہ

۲۔ الہزم المكان المطئن من الارض والنبیت ابو حمی من الیمن اسمہ مالک بن عمرو ، والحرۃ : الارض ذات الحجارة السوداء ، وحرۃ بنی بیاضة قریۃ علی میل من المدینۃ وبنو بیاضة بطن من الانصار۔ التہذیب لابن القیم فی ذیل مختصر سنن ابی داؤد للمنذری والمعالن للخطابی (ج ۲ ص ۱۰) باب الحجۃ فی القریٰ ۱۲ رشید اشرف غفر اللہ لہ ولانوتہ

۳۔ النقیع بطن من الارض یستنقع فیہ المارمۃ فاذا غضب المار انبت الکلاً ، وقد یعرفہ اصحاب الحدیث فیرونہ ”البقیع“ بالبار والبقیع بالمدینۃ موضع القبور، معالمن للخطابی فی ذیل المختصر للمنذری ۱۲ مرتب

۴۔ ومعنی الحدیث انہ (ای اسعد بن زرارۃ) جمع فی قریۃ یقال لہا ہزم النبیت کانت فی حرۃ بنی بیاضة فی المكان الذی صحیح فیہ المار واسمہ نقیع الخضعات علی میل من المدینۃ، تہذیب لابن القیم فی ذیل المختصر والمعالن للخطابی (ج ۲ ص ۱۰) باب الحجۃ فی القریٰ ۱۲ رشید اشرف غفر اللہ لہ ولانوتہ

اس کا جواب یہ ہے کہ ان حضرات نے یہ جمعہ اپنے اجتہاد سے فرضیت جمعہ سے پہلے ہی پڑھ لیا تھا، اس کی تفصیل مصنف عبد الرزاق میں صحیح سند کے ساتھ حضرت محمد بن سیرینؒ سے مروی ہے فرماتے ہیں ”جمع اهل المدينة قبل ان يقدم رسول الله صلى الله عليه وسلم وقبل ان تنزل الجمعة وهم الذين سموها الجمعة فقالت الانصار: لليهود يوم يجتمعون فيه كل سبعة ايام وللنصارى ايضا مثل ذلك فهلما فلنجعل يوما نجتمع ونذكر الله ونصلي ونشكره فيه او كما قال ، فقالوا : يوم السبت لليهود ويوم الأحد للنصارى فاجعلوه يوم العربى وكانوا يستمون يوم الجمعة يوم العربى فاجتمعوا الى اسعد بن زرارۃ فصرخ بهم يومئذ فذكرهم فاستقوا الجمعة حتى اجتمعوا اليه فذبح لهم اسعد بن زرارۃ شاة فتغذوا وتعتشوا من شاة واحدة وذلك لقتلهم فانزل الله في ذلك بعد ذلك ” اِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ ۖ“ یہ حدیث اس پر صریح ہے کہ یہ جمعہ صحابہ کرامؓ نے اپنے اجتہاد سے پڑھا تھا اور اس وقت تک جمعہ کے احکام نازل بھی نہیں ہوئے تھے لہذا اس واقعہ کوئی استدلال نہیں کیا جاسکتا۔

شواہد کا چوتھا استدلال یہ ہے کہ اس بات پر تمام روایات متفق ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سب سے پہلا جمعہ قبار سے آتے ہوئے محلہ نبی سالم میں ادا کیا ہے اور یہ ایک

۱۔ (ج ۳ ص ۱۵۹ و ۱۶۰) کتاب الجمعة، باب اول من جمع، رقم الحدیث ۵۱۴۴، ۱۲ مرتب عنہ

۲۔ علامہ کاندھلوی رحمۃ اللہ علیہ ”سیرت المصطفیٰ“ (ج ۱ ص ۴۱، پہلی نماز جمعہ اور پہلا خطبہ) میں لکھتے ہیں: ”قبار میں چند روز قیام فرما کر جمعہ کے روز مدینہ منورہ کا ارادہ فرمایا اور ناقہ پر سوار ہوئے، راستہ میں محلہ نبی سالم پڑتا تھا وہاں سچکر جمعہ کا وقت آگیا وہیں جمعہ کی نماز ادا فرمائی۔ یہ اسلام میں آپ کا پہلا خطبہ اور پہلی نماز جمعہ تھی، انتہی

وعن كعب بن عجرة ان النبي صلى الله عليه وسلم جمع اول جمعة حين قدم المدينة في مسجد نبى سالم في مسجد عائكة، علامہ نیموی آثار السنن (ص ۲۳۲، باب اقامة الجمعة في القرى) میں اس روایت کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں ”رواہ عمر بن شبة في اخبار المدينة ولم اقف على اسناده ۱۲ رشيد اشرف عفا الله عنه

چھوٹا سا گاؤں تھا یہ

اس کا جواب یہ ہے کہ محلہ بنی سالم مدینہ طیبہ کے مضافات میں داخل تھا لہذا اس میں جمعہ پڑھنا مدینہ طیبہ میں جمعہ پڑھنے کے حکم میں ہے یہی وجہ ہے کہ سیر کی کتابوں میں ”اول جمعۃ صلاھا بالمدينة“ کے الفاظ بھی آئے ہیں۔

شوافع کا پانچواں استدلال مصنف ابن ابی شیبہ وغیرہ میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت سے ہے ”انہم کتبوا الی عمر یا لونه عن الجمعة فکتب جمعوا حیث کنتہ“ علامہ عینیؒ اس کے جواب میں فرماتے ہیں کہ ”معنا لا حیث کنتہ من الامصار“ اس جواب کا حاصل یہ ہے کہ لفظ ”حیث“ یہاں اپنے ظاہری عموم پر محمول نہیں ہے کیونکہ ظاہری عموم کا تقاضا یہ ہے کہ صحراؤں میں بھی جمعہ جائز ہو حالانکہ صحراؤں میں جمعہ کے عدم جواز پر امت کا اجماع ہے، چنانچہ امام شافعیؒ اس حدیث کے بارے میں فرماتے ہیں ”ان کان هذا حدیثاً یعنی ثابتاً ولا ادری کیف هو فمعنا لا فی ای قریۃ کنتہ“ نقلہ الیہ فی المعرفۃ۔ تو جس طرح امام شافعیؒ نے ”حیث“ کے عموم کو ”قری“ کے ساتھ مخصوص کیا اسی طرح حنفیہ اس کو ”امصار“ کے ساتھ مخصوص کرتے ہیں اور حنفیہ کی تخصیص تین وجوہ سے راجح ہے ایک یہ کہ دوسرے دلائل جمعہ کیلئے اشتراط مصر پر دلالت کرتے ہیں کما سیأتی دوسرے اس لئے کہ امام شافعیؒ کی تخصیص کو ثابت کرنے کے بعد بھی ان کا مسلک

۱۔ قال البیہقی فی معرفۃ السنن والآثار ولدینا عن معاذ بن موسی بن عقیبہ ومحمد بن اسحاق ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صین ركب من بنی عمرو بن عوف فی ہجرۃ الی المدینۃ مر علی بنی سالم وہی قریۃ بین قبار والمدینۃ فادرکتہ الحجۃ وصلی فیہم الحجۃ وکانت اول جمعۃ صلاھا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صین قدم انتہی، آثار السنن (ص ۲۳۲) باب اقامۃ الحجۃ فی القری۔

۲۔ قال النیموی: ونبو سالم کانت محلۃ من محلات المدینۃ بشیء من الفصل، آثار السنن (ص ۲۳۳) پھر التعلیق الحسن میں تحریر فرماتے ہیں: قلت ویدل علی ما قالوا ان محلاتہا کانت متفرقۃ ثم ما عبروا ذلک الموضع بالمدینۃ حیث قالوا کانت اول جمعۃ صلاھا بالمدینۃ واما قال البیہقی: ہی قریۃ بین قبار والمدینۃ فہذا انما یصح بالتاویل ۱۲ شیعہ اشرف غنی عنہ الخ البانی الخ ۱۲ پچھلا حاشیہ ملاحظہ فرمائیے ۱۲ مرتب

۳۔ (ج ۲ ص ۱۰۱ و ۱۰۲) من کان یری الحجۃ فی القری وغیرہ ۱۲ مرتب

۴۔ کذا فی آثار السنن (ص ۲۳۳) باب اقامۃ الحجۃ فی القری۔ ۱۲ م

ثابت نہیں ہوتا کیونکہ ان کے نزدیک بھی ہر قریہ میں نماز درست نہیں بلکہ شرط یہ ہے کہ اس میں چالیس آزاد آدمی موجود ہوں بلکہ بعض روایات میں انہوں نے چالیس گھروں کی شرط لگائی ہے۔ تیسرے اس لئے کہ دراصل اس حدیث کا پورا واقعہ یہ ہے کہ حضرت عمرؓ کے زمانہ میں حضرت ابو ہریرہؓ علماء ابن الحفریؓ کی جگہ بحرن کے گورنر بنادیئے گئے تھے انہوں نے وہیں سے حضرت عمرؓ سے یہ سوال کیا تھا کہ ہم یہاں جمعہ پڑھیں یا نہیں؟ اور ظاہر ہے کہ جہاں گورنر مقیم ہو وہاں جمعہ نہ ہونے کا کوئی سوال نہیں اس لئے جواب میں حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ ”جمعوا حیثما کنتم“ یعنی ”جمعوا حیثما کنتم من المدن“

اور اس روایت سے غیر مقلدین جنگلوں میں جمعہ پڑھنے پر جو استدلال کرتے ہیں وہ تو بالکل ہی لغو ہے اس لئے کہ اگر اقامت جمعہ میں اتنا عموم ہوتا تو حضرت ابو ہریرہؓ کے اس سوال کے کوئی معنی ہی نہ تھے یہ سوال خود اس پر دلالت کرتا ہے کہ جمعہ کو صحابہ کرام ہر جگہ جائز نہیں سمجھتے تھے۔ شافعیہ نے اپنی دلیل میں بعض دوسرے آثار بھی پیش کئے ہیں لیکن سنداً و سبباً ضعیف ہیں اور علامہ نمویؒ نے آثار السنن میں ان کا مفصل جواب دیا ہے

قائلین عدم جواز کے دلائل | ① صحیح روایات سے ثابت ہے کہ حجۃ الوداع کے موقع پر وقوف عرفات جمعہ کے دن ہوا تھا پھر

لہ کافی معجم البلدان بن مودیہ، انظر التعلیق الحسن علی آثار السنن (۲۳۴) ۱۲

۲ چنانچہ مصنف عبدالرزاق (ج ۳ ص ۱۷۰، کتاب الحجۃ، باب القرى الصغار، رقم ۵۱۸۵) میں حضرت نافع سے مروی ہے ”قال کان ابن عمرؓ یرى اهل الميآه بن مكة والمدینۃ یجتہون فلا یعیب علیہم“

لیکن علامہ نمویؒ فرماتے ہیں (آثار السنن ص ۲۳۵) قلت یعارضہ ما رواہ ابن المنذر علی ما قال الحافظ فی التلخیص (ج ۲ ص ۵۴) کتاب الحجۃ تحت رقم ۶۲۱ تبیین ابن عمرؓ کا بقول: لاجمعة الا فی المسجد الکبر الذی یصلی فیہ الامام ۱۲ رشید اشراف (ص ۲۳۵) باب اقامة الحجۃ فی القرى، دیکھئے ”التعلیق الحسن“ ۱۲ مرتب غنی عنہ

۳ کافی روایت عمر بن الخطابؓ ان رجلاً من اليهود قال لہ یا امیر المؤمنین آیتہ فی کتابکم تقرؤونہا لو علینا معشر الیہود نزلت لاتخذنا ذلک الیوم عیداً قال ای آیت قال ”الیوم اکملت لکم دینکم الخ“ قال عمر قد عرفنا ذلک الیوم والمکان الذی نزلت فیہ علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم ”وہو قائم بعرفۃ یوم جمعۃ“ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۱) کتاب الایمان باب زیادۃ الایمان ونقصانہ۔ نیز مزید روایات اور تفصیل کے لئے دیکھئے ”التعلیق الحسن علی آثار السنن للنموی (ج ۲ ص ۲۳۴)

باب لاجمعة الا فی مصرحاً مع ۱۲ رشید اشراف وفقہ اللہ لخدمۃ السنۃ المطہرۃ۔

اس پر بھی تمام روایات متفق ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس روز عرفات میں جمعہ ادا نہیں فرمایا بلکہ ظہر کی نماز پڑھی اس کی وجہ یہ اس کے کوئی نہیں ہو سکتی کہ جمعہ کے لئے مصر شرط ہے۔

بعض شافعیہ جمعہ نہ پڑھنے کی وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) مسافر تھے لیکن یہ جواب درست نہیں اس لئے کہ آپ کے ساتھ ایک بہت بڑی جماعت مقیمین کی تھی کیونکہ سارے اہل مکہ مقیم تھے اور ان پر جمعہ واجب تھا لہذا سوال یہ ہوتا ہے کہ آپ نے ان کے جمعہ کا انتظام کیوں نہیں فرمایا اور مسافر پر اگرچہ جمعہ واجب نہیں ہوتا لیکن اس کے لئے جمعہ ناجائز بھی نہیں اس لئے اگر آپ وہاں جمعہ کی نماز پڑھتے تو آپ کی نماز بھی ادا ہو جاتی اور مقیمین کی بھی۔ اس کے باوجود آپ نے نہ خود جمعہ پڑھا نہ مقیمین کو پڑھنے کا حکم دیا حالانکہ اس موقع پر آپ کا خطبہ دینا بھی ثابت ہے لہذا آپ کے جمعہ نہ پڑھنے کی توجیہ صرف یہی ہو سکتی ہے کہ وہاں جمعہ جائز نہ تھا۔

(۲) صحیح بخاری میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت مروی ہے فرماتے ہیں ”ان اول جمعة جمعت بعد جمعة في مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم في مسجد عبد القيس بجوآثي من البحرين“ اس میں قابل غور بات یہ ہے کہ جمعہ سلسلہ میں (بلکہ اس سے قبل ہی) فرض ہو چکا تھا اور جوآثی میں بنو عبد القیس کا جمعہ پڑھنا سلسلہ کے بعد کا واقعہ ہے، کیونکہ بنو عبد القیس نے اقامت جمعہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس سے واپس آنیکے بعد

۱۔ عن جابر بن عبد الله في حديث طويل في حجة النبي صلى الله عليه وسلم قال فاجاز رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى اتى عرفة فوجد القبة قد ضربت له نمرة فنزل بها حتى اذا زاعت الشمس امر بالقصوى فرحلت له فأتى بطن الوادي، فخطب الناس الى ان قال (اي جابر بن عبد الله) ثم اذن ثم اقام فصلى الظهر ثم اقام فصلى العصر ولم يعل بينهما شيئاً۔ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۹۷) کتاب الحج باب حجة النبي صلى الله عليه وسلم، ۱۲ رشيد اشرف عفا الله عنه ۲۔ (ج ۱ ص ۱۲۲) باب الجمعة في القري والمدن ورواه ابو داود في سننه (ج ۱ ص ۱۵۳) باب الجمعة في القري (بتغير في اللفظ ۱۲ مرتب عفا عنه

۳۔ قال البيهقي في معرفة السنن والآثار وروينا عن معاذ بن موسى بن عقبة ومحمد بن اسحاق ان النبي صلى الله عليه وسلم حين ركب من بني عمرو بن عوف في حجة الوداع الى المدينة متر على بني سالم وهي تسمية بين قبار والمدينة فادركته الجمعة وصلى فيها الجمعة فكانت اول جمعة صلاها رسول الله صلى الله عليه وسلم حين قدم انتهى۔ آثار السنن (ص ۲۳۲) باب اقامة الجمعة في القري ۱۲۔

کی تھی اور نبو عبد القیس کا وفد فرضیت حج کے بعد آیا ہے چنانچہ مسند احمد میں تصریح ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو جو احکام دئے ان میں حج کا حکم بھی شامل تھا اور حج کی فرضیت ۶ھ میں ہوئی اور اصحاب سیر نے وفد عبد القیس کی آمد ۶ھ میں بتائی ہے لہذا جو اٹھ سال کی مدت میں حضرت ابن عباسؓ کی مذکورہ روایت کے مطابق مسجد نبوی کے سوا کسی بھی جگہ جمعہ قائم نہیں ہوا حالانکہ ۶ھ تک اسلام دور دراز کی بستیوں تک پہنچ چکا تھا اور بیمار بستیوں کے قبضے میں آگئی تھیں اور ۶ھ میں خیر بھی فتح ہو چکا تھا اس طویل مدت میں مسجد نبوی کے سوا کسی اور جگہ جمعہ کا قائم نہ ہونا اس بات کی واضح دلیل ہے کہ چھوٹی بستیوں میں جمعہ جائز نہیں۔

(۳) صحیح بخاری میں حضرت عائشہؓ کی معروف روایت ہے "قالت كان الناس يفتنون" صحیح بخاری میں حضرت عائشہؓ کی معروف روایت ہے "قالت كان الناس يفتنون"

۱۔ دیکھئے "اعلام السنن" (ج ۸ ص ۱۹) باب عدم جواز الجمعة في القرى ۱۲

۲۔ وفسر في الحج كان سنة سنة على الاصح كما ذكره المحافظ ، كذا في اعلام السنن (ج ۸ ص ۱۹) باب عدم جواز الجمعة في القرى ۱۲ مرتب

۳۔ وقد جزم القاضي عياض بان قدوم وفد عبد القيس كان في سنة ثمان قبل فتح مكة كما ذكره المحافظ ايضاً ويؤيده امر النبي صلى الله عليه وسلم اياهم بالحج فكان قدومهم بعد سفر الحج بيقين واما قول المحافظ ان القاضي تبع فيه الواقدي ففيه ان الواقدي حجة في المغازي والسيرة سيما وقد وافقه ابن اسحاق ايضاً فانه ذكر وفد عبد القيس في سنة الوفود كما في سيرة ابن هشام (ج ۲ ص ۳۶۶) فثبت توافقه على وفودهم بعد فرض الحج واختلفا في تعيين السنة فقال الواقدي سنة ثمان قبل الفتح وقال ابن اسحاق سنة تسع بعد الفتح والتوفيق بينهما انه كان لعبد القيس وفادتان احدهما قبل الفتح والآخرى بعده كما تبين ذلك للمحافظ ايضاً ، وطالع للتفصيل اعلام السنن (ج ۸ ص ۱۹) باب عدم جواز الجمعة في القرى ۱۲ مرتب عفا الله عنه

۴۔ دیکھئے سيرة المصطفى صلى الله عليه وسلم للشيخ الكاندهلوي (ج ۲ ص ۴۱۴ تا ۴۲۴) ۱۲ مرتب

۵۔ (ج ۱ ص ۱۲۳) باب من اين تواتر الجمعة وعلى من تجب ۱۲ مرتب عفا الله عنه

۶۔ قوله يفتنون الجمعة اي يحضرونها بالنوبة وهو من الانتياب من النوبة وهو المجيء نوباً ويروى يفتنون من النوبة ايضاً ، حاشية بخاری (ج ۱ ص ۱۲۳) بحوالہ عيني ۱۲ مرتب عفا الله عنه

الجمعة من منازلهم والعوالي الخ " اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اہل "عوالی" باریاں مقرر کر کے جمعہ میں شریک ہونے کیلئے مدینہ طیبہ آیا کرتے تھے اگر چھوٹی بستیوں میں جمعہ جائز ہوتا تو ان کو جمعہ کیلئے باریاں مقرر کر کے مدینہ آنے کی ضرورت نہ تھی بلکہ وہ عوالی " ہی میں جمعہ قائم کر سکتے تھے۔
 (۳) مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت علیؑ کا اثر مروی ہے " لا تشریق ولا جمعة الا فی مص صحاح " یہ روایت اگرچہ موقوف ہے لیکن غیر مدرك بالقیاس ہونے کی وجہ سے مرفوع کے حکم میں ہے۔

علامہ نووی نے اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ یہ اثر سداً ضعیف ہے۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ یہ اثر متعدد اسانید سے مروی ہے، ان میں سے "حارث انور" کا طریق بلاشبہ ضعیف ہے لیکن

لہ العوالی جمع العالیہ وہی مواضع وقری تقرب مدینۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم من جہۃ المشرق من ملین الی ثمانیۃ امیال وقال : ادنا من اربعۃ امیال ، حاشیۃ البخاری (ج ۱ ص ۱۲۳) ۱۲ م

۲ (ج ۲ ص ۱۰۱) من قال لا جمعة ولا تشریق الا فی مصر جا مع ۱۲ مرتب عنہ

۳ دیکھئے "التعلیق الحسن علی آثار السنن" (ص ۲۳۹) باب لا جمعة الا فی مصر جا مع ۱۲ مرتب

۴ تفصیل کیلئے ملاحظہ فرمائیے "التعلیق الحسن علی آثار السنن" باب لا جمعة الا فی مصر جا مع (ص ۲۳۸ و ۲۳۹) ۱۲ مرتب
 ۵ ہوا حارث بن عبد اللہ الانور ابہدانی بکون المیم الحوتی بضم المہملۃ بالمشناۃ فوق ، الحوتی ابو زہیر صاحب علی کذبہ الشعی فی رأیہ ، وری بالرفض ، وفی حدیثہ ضعف ، ولیس لہ عند النساء سوی حدیثین . مات فی خلافة ابن الزبیر . تقریب التہذیب (ج ۱ ص ۱۴۱ رقم ۴۰ من حرف الحاء المہملۃ)

وفی حاشیۃ التقریب : والحارث الانور ویقال النخاری فی نسبۃ الی بطن من ہمدان ویقال الحوتی نسبۃ الی الحوت بطن من ہمدان ایضاً وكان الحارث فقیہاً رافضیاً ویفضل علیاً علی ابی بکر ، متشیعاً غالباً ، وقد وثق ابن معین والنسائی و احمد بن صالح وابن ابی داؤد وغیرہم ، وتکلم فی الثوری وابن المدینی والوزرعة وابن عدی والدارقطنی وابن سعد والبیہقی وغیرہم ومن جرّحہ اما لمتشیعہ واما لغير ذلک ، والصیح ان التشیع لیس بجرّح فی الروایۃ و المدار علی الظن بصدق الراوی او کذبہ ، والجرّح الذی لم یفسر لم یقبل ، ولذا حمل قول من کذبہ علی الکذب والرأی و العقیدۃ ولذا قال الذہبی : والجمهور علی توہمہ مع روایتہم لحدیثہ فی الابواب قال : والظاهر ان الشعی یکذب حکایۃ لانی الحدیث ۱ھ - ۱۲ رشید اشرف عفا اللہ عنہ

۶ اخرجه عبد الرزاق فی مصنفہ (ج ۳ ص ۱۶۷) رقم ۵۱۷۵ ، باب القرى الصغار) ولفظ لا جمعة ولا تشریق الخ ۱۲ مرتب

مصنف ابن ابی شیبہ، مصنف عبد الرزاق اور کتاب المعرفة للسیوطی میں یہی اثر ابو عبد الرحمن سلمی کے طریق سے مروی ہے جو بالکل صحیح ہے چنانچہ حافظ ابن حجر نے ”الدرایۃ فی تخریج احادیث الہدایۃ“ میں مصنف عبد الرزاق کے حوالہ سے یہ اثر نقل کرنے کے بعد لکھا ہے کہ ”و اسنادہ صحیح“

⑤ صحیح بخاری میں حضرت انسؓ کے بارے میں مروی ہے ”کان انس فی ”قصص“ احیاءاً یجتمع واحیاءاً لا یجتمع وهو (ای القصص) بالزاویۃ علی فرسخین“ اور احیاءاً یجتمع“ کی تفسیر مصنف ابن ابی شیبہ کی روایت میں یہ مروی ہے کہ وہ جمعہ پڑھنے کے لئے بصرہ جایا کرتے تھے۔ واللہ اعلم

بَابُ مَا جَاءَ فِي وَقْتِ الْجُمُعَةِ

ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یصلی الجمعة حین تمیل الشمس۔
 جہور کے نزدیک اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ زوال شمس کے متصل بعد آپ جمعہ کی نماز پڑھ لیتے تھے چنانچہ جہور کے نزدیک جمعہ کا وقت وہی ہے جو ظہر کا ہے، البتہ

۱۔ (ج ۲ ص ۱۰۱) من قال لا جمعة ولا تشریق الا فی مصر جامع۔ نیز ابن ابی شیبہ نے عباد ابن العوام عن ابن عامر عن حماد عن ابراہیم کے طریق سے حضرت حذیفہؓ کا بھی اثر نقل کیا ہے، قال: لیس علی اہل القری جمعة انما الجمعة علی اہل الامصار مثل المدائن ۱۲ مرتب عافاہ اللہ ورعاه

۲۔ (ج ۳ ص ۱۶۸، رقم ۵۱۷۷) باب القری الصغار ۱۲ سیفی عنی عنہ

۳۔ دیکھئے ”التعلیق الحسن علی آثار السنن“ (ص ۲۳۸) مرتب، ۲۔ (ج ۱ ص ۲۱۳، رقم ۲۷۵) باب الجمعة ۱۲ مرتب

۴۔ (ج ۱ ص ۱۲۳) باب من این توتی الجمعة و علی من تجب۔ نیز عائشہ بنت سعد بن ابی وقاصؓ سے مروی ہے ”قالت کان ابی یكون من المدينة علی ستة امیال او ثمانية فكان ربما یشهد الجمعة بالمدينة وربما لم یشہد، مصنف عبد الرزاق (ج ۳ ص ۱۶۳، رقم ۵۱۵۷) باب من یجب علیہ شہود الجمعة، واخرجه ابن ابی شیبہ فی مصنفہ (ج ۲ ص ۲۰۲، باب من کم توتی الجمعة بتفسیر ۱۲ رشید اشرف عنی عنہ

۵۔ (ج ۱ ص ۱۰۲) من کم توتی الجمعة عن البخاری قال رايت النساء یشہد الجمعة من الزاویۃ وہی فرسخان من البصرة۔ گویا روایت بخاری کا مطلب یہ ہوا ”قد یصلی الجمعة وقدیر کہا۔ وقد یصلی النظر فی الزاویۃ ویصلی الجمعة فی جامع البصرة ۱۲ مرتب

امام احمدؒ اور بعض اہل ظاہر کے نزدیک جمعہ زوال شمس سے پہلے پڑھنا بھی جائز ہے۔ ان کے نزدیک ضحوة کبریٰ سے نماز جمعہ کا وقت شروع ہو جاتا ہے۔

ان کا استدلال سہل بن سعد کی مشہور روایت سے ہے ”ما كنا نتغدى في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا تقيل الا بعد الجمعة“ وجہ استدلال یہ ہے کہ ”عنداء“ عربی زبان میں اس کھانے کو کہتے ہیں جو طلوع شمس کے بعد اور زوال سے پہلے پہلے کھایا جائے، لہذا اس حدیث کا مطلب یہ نکلا کہ صحابہ کرامؓ زوال سے پہلے کا کھانا جمعہ سے فارغ ہونے کے بعد کھاتے تھے، اس طرح جمعہ لازمًا زوال سے بہت پہلے ہوا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اگرچہ لفظ ”غدار“ لغت میں زوال سے پہلے کے کھانے کیلئے آتا ہے لیکن اگر کوئی شخص دوپہر کا کھانا زوال کے بعد کھائے تو اس پر بھی توسعاً بلکہ عرفاً ”غدار“ کا اطلاق ہوتا ہے۔ اس کی مثال ایسی ہے جیسے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سحری کے بارے میں فرمایا ”هلموا الى الغداء المبارك“ اس سے یہ استدلال کسی کے نزدیک درست نہیں کہ سحری طلوع آفتاب کے بعد کھائی جاسکتی ہے۔

امام احمدؒ کے استدلال کے بالمقابل امام بخاریؒ نے وقت جمعہ پر اس حدیث سے استدلال کیا ہے جس میں حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں ”وكانوا اذا راحوا الى الجمعة راحوا في هيئتهم“

۱۔ ومعہ شروئہ قلیلہ من السلف والشوکانی من المتاحسین وتبعہم صاحب ”التعلیق المغنی“ کذا فی التعلیق احسن علی آثار السنن (ص ۲۴۲) باب من اجاز الحجۃ قبل الزوال ۲ مرتب

۲۔ ترمذی (ج ۱ ص ۹۵) باب فی القائلۃ یوم الحجۃ، وخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۱۳۸) باب قول اللہ عز وجل ”فاذا قضیت الصلوۃ فانتشروا فی الارض وابتغوا من فضل اللہ“ ولفظ ”ما كنا نقیل ولا نتغدی الا بعد الحجۃ“ وکذا عند ابن ماجہ فی سننہ (ص ۷۷) باب ما جاز فی وقت الحجۃ ۲ رشید شرف عفا اللہ عنہ

۳۔ پوری روایت اس طرح ہے: عن العریاض بن ساریۃ قال سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وہو یروی الی اسحور فی شہر رمضان قال: هلموا الیہم“ نسائی (ج ۱ ص ۳۰۴) کتاب الصیام باب دعوة السحور، نیز مقدم بن معدیکرب سے مرفوعاً مروی ہے: قال علیکم بغدار السحور فانه هو الغدار المبارك“ نیز خالد بن معدان

سے مروی ہے: قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لرجل: ہلم الی الغدار المبارک یعنی اسحور، نسائی (ج ۱ ص ۳۰۴) باب تسمیۃ السحور غدار ۲ مرتب عفا اللہ عنہ ۴۔ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۲۳) باب وقت الحجۃ اذ ازلت الشمس ۲ مرتب

اس میں جمعہ کے لئے ”رواح“ سے تعبیر کیا گیا ہے اور لفظ ”رواح“ زوال کے بعد جانے کو کہتے ہیں۔

امام احمدؒ کا ایک قوی استدلال حضرت عبداللہ بن سیدانؒ کی روایت سے ہے کہ ”قال شہدت يوم الجمعة مع ابی بکر وكانت صلواته وخطبته قبل نصف النهار ثم شہدت بها مع عمر وكانت صلواته وخطبته الى ان أقول انتصف النهار ثم شہدت بها مع عثمان فكانت صلواته وخطبته الى ان أقول زال النهار فما رأيت أحداً عاب ذلك ولا انكره“

اس حدیث کے جواب میں حافظ ابن حجرؒ نے یہ منسب کیا کہ عبداللہ بن سیدان ضعیف ہے۔ لیکن حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ حافظ کا یہ اعتراض درست نہیں ہے واقعہ یہ ہے کہ عبداللہ بن سیدان کبار تابعین میں سے ہیں اور حافظ ابن عبد البرؒ نے ان کو صحابہ میں سے شمار کیا ہے اور ابن حبان نے ان کو ثقات میں ذکر کیا ہے لہذا اس حدیث کو سند کی بنیاد پر رد نہیں کیا جاسکتا۔

البتہ اس کے جواب میں یہ کہہ سکتے ہیں کہ انتصاف نہار اگرچہ ایک آنی چیز ہے لیکن توسعاً اس کا اطلاق ایک طویل وقت پر ہوتا ہے یہاں تک کہ مابعد الزوال کو بعض اوقات نصف النهار

۱۔ سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۱۷) کتاب الحجۃ، باب صلاة الحجۃ قبل نصف النهار، واخرجه ابن ابی شیبہ فی مصنفہ (ج ۲ ص ۱۰۷) من كان یقبل بعد الحجۃ ویقول ہی اول النهار، نیز علامہ بیرونی رحمۃ اللہ علیہ نے معارف السنن (ج ۴ ص ۳۵۶) میں لکھا ہے کہ اس روایت کو امام احمدؒ نے اپنی مسند میں اور امام بخاری کے شیخ ابو نعیم نے کتاب الصلاة میں روایت کیا ہے ۱۲ رشید اشرف عفی عنہ

۲۔ (قال النیموی فی التعلیق الحسن علی آثار السنن (ص ۲۴۴) باب من اجاز الحجۃ قبل الزوال) قلت قال المحافظ فی الفتح رجالہ ثقات الا عبد اللہ بن سیدان وهو بکسر المہملۃ بعد التعماتیۃ ساکنۃ فانه تابعی کبیر الا انه غمیر معروف العدالۃ قال ابن عدی: المجہول وقال البخاری لا یتابع علی حدیثہ انتہی وقال الذہبی فی المیزان قال اللالكائي مجہول لاجتہ فیہ وقال النووی فی الخلاصۃ اتفقوا علی ضعف سیدان ۱۲ مرتب عفی عنہ

۳۔ ذکرہ فی الثقات فی طبقۃ الصحابۃ کما فی ”اللسان“ (ج ۳ ص ۲۹۹) وذكرہ فی ”الاصابۃ“ فی الصحابۃ، وحکی عن ابن حبان: یقال لہ صحبۃ، معارف السنن (ج ۴ ص ۳۵۶ و ۳۵۷) ۱۲ مرتب

کہہ دیا جاتا ہے۔ اس روایت میں دراصل عبداللہ بن سیدان کا اصل مقصد تینوں حضرات کے وقت میں ترتیب بیان کرنا ہے اور منشاء یہ ہے کہ حضرت صدیق اکبرؓ زوال کے بعد اتنی جلدی نماز پڑھ لیتے تھے کہ کوئی کہنے والا یہ کہہ سکتا تھا کہ ابھی انتصاف نہا رہیں ہوا اور حضرت عمر فاروقؓ اس کے کچھ دیر بعد ایسے وقت نماز پڑھتے تھے جبکہ کہنے والا یہ کہہ سکتا تھا کہ نصف النہار اب ہو رہا ہے، اور حضرت عثمان ذی النورینؓ نماز جمعہ ایسے وقت پڑھتے تھے جس میں کسی کو بھی انتصاف نہا رہا کا شبہ نہ رہتا تھا۔

اس کی نظیر شہین نسائی میں مروی ہے، حضرت انسؓ فرماتے ہیں ”کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا نزل منزلاً لم یستحل منه حتی یصلی الظهر فقال رجل وان کانت بنصف النهار قال وان کانت بنصف النهار“ ظاہر ہے کہ اتنی جلدی کہ کسی کے نزدیک نہیں ہو سکتا کہ آپ نصف النہار سے پہلے یا نصف النہار کے وقت ظہر پڑھ لیتے تھے بلا شک اس کا مطلب یہ ہے کہ آپ اتنی جلدی ظہر پڑھ لیتے تھے کہ بعض لوگوں کو انتصاف نہا رہا میں شک ہوتا تھا، یہی معنی عبداللہ بن سیدان کی روایت میں مراد ہیں۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْجُلُوسِ بَيْنَ الْخُطْبَتَيْنِ

عن ابن عمر ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یخطب یوم الجمعة ثم یجلس ثم یقوم فیخطب، قال: مثل ما یفعلون الیوم، امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک چونکہ دو خطبے مسنون ہیں اس لئے ان دونوں کے درمیان جلوس بھی مسنون ہوگا۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک چونکہ دو خطبے فرض ہیں اس لئے یہ جلوس بھی فرض ہوگا۔ امام مالکؒ، امام اوزاعیؒ، امام اسحاقؒ، ابو ثور اور ابن المنذر کا مسلک بھی امام ابو حنیفہؒ کے مطابق ہے۔ امام احمدؒ کی ایک روایت بھی جہور کے مطابق ہے۔

جہور کا استدلال ”ذاسعوا الی ذکر اللہ“ کے اطلاق سے ہی، چنانچہ نماز جمعہ کیلئے جو خطبہ کی شرط ہے وہ جہور کے نزدیک مطلق ذکر اللہ سے ادا ہو جاتی ہے خواہ کسی لفظ سے ہو۔

لے (ج ۱ ص ۸۷) کتاب المواقیت، باب تعیل الظهر فی السفر ۲ سورۃ جمعہ آیت ۹، ۱۱۲

۲ پیر امام صاحبؒ کے مذہب پر طویل ہو یا مختصر اور صاحبینؒ کے مذہب پر ذکر طویل جس کو عرفاً خطبہ کہا جائے شرط ہے۔ کذا فی الہدایۃ (ج ۱ ص ۱۶۸ و ۱۶۹) باب صلاة الجمعة ۱۲ م عہ شرح باب از مرتبہ

اور حضرات شوافع نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی مواظبت بلا ترک سے استدلال کیا ہے۔
 كما يدل عليه، حديث الباب، واللهم اعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَا جَاءَ فِي قِصْرِ الْخُطْبَةِ

عن جابر بن سمرة قال: كنت أصلي مع النبي صلى الله عليه وسلم فكانت صلاته قصداً وخطبته قصداً^۱، سنت ہے کہ خطبہ مختصر پڑھا جائے زیادہ طویل نہ ہو اور حد اس کی یہ ہے کہ طوالت مفصل کی سورتوں میں سے کسی سورت کے برابر ہو اس سے زیادہ طویل پڑھنا مکروہ ہے (شامی، بحر، عالمگیری) چنانچہ مسلم شریف میں حضرت عمار بن یاسرؓ سے مرفوعاً مروی ہے "ان طول صلاة الرجل وقصر خطبته مثنى من فقهه فاطيلوا الصلاة واقصر والخطبة" یعنی نماز کو طویل کرنا اور خطبہ کو مختصر کرنا آدمی کی فقاہت کی علامت ہے۔

پھر حدیث باب اور حضرت عمارؓ کی مذکورہ روایت میں کوئی تضاد نہیں۔ چنانچہ علامہ نوویؒ روایت مسلم کے بارے میں لکھتے ہیں "وليس هذا الحديث مخالفاً للحديث المشهور في الامم بتخفيف الصلاة لقوله في الرواية الاخرى "كانت صلواته قصداً وخطبته قصداً" لان المراد بالحديث الذي نحن فيه (ای حدیث عمار) ان الصلاة تكون طويلاً بالنسبة الى الخطبة لا تطويلاً يشق على المأمومين، وهي حينئذٍ قصد اي معتدلة والخطبة قصد بالنسبة الى وضعها"

خطبہ کے ارکان اور آداب | اس کے ارکان صرف دو ہیں۔ ایک وقت جمعہ،

۱۔ القصر كعب مصدر من باب كرم لازم، والقصر بالفتح متعد من باب نصر، وكذا القصور من باب نصر يتعدى ويلزم۔ انظر الصحاح والقاموس وغيرهما۔ كذا في المعارف (ج ۴ ص ۳۶۲) ۱۲ مرتب

۲۔ (ج ۱ ص ۲۸۶) کتاب الجمعة، فصل في ايجاز الخطبة واطالة الصلوة ۱۲ م

۳۔ شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۸۶) ۱۲ م

۴۔ دیکھئے جواہر الفقہ (ج ۱ ص ۳۵۰ و ۳۵۱ و ۳۶۶ و ۳۶۷) ۱۲ م عہ شرح باب از مرتب ۱۲

دوسرا مطلق ذکر اللہ ۔

اور اس کے آداب و سنن سولہ ہیں :-

ایک ؛ طہارت ، اسی لئے بلا وضو خطبہ پڑھنا مکروہ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ناجائز ہے
دوسرے ؛ کھڑے ہو کر خطبہ پڑھنا ، بیٹھ کر پڑھنا مکروہ ہے (عالمگیری و بحر الرائق)
تیسرے ؛ قوم کی طرف متوجہ ہو کر خطبہ پڑھنا ، چنانچہ قبلہ کی طرف منہ کر کے یا کسی
دوسری جانب کھڑے ہو کر پڑھنا مکروہ ہے (عالمگیری ، بحر)
چوتھے ؛ خطبہ سے پہلے آہستہ سے اعوذ باللہ من الشیطان الرجیم پڑھنا ،
(علی قول ابی یوسف - کذا فی البحر)

پانچویں ؛ خطبہ کو بلند آواز سے پڑھنا ، تاکہ لوگ سُن لیں ، اس لئے اگر آہستہ پڑھ لیا تو
اگرچہ فرض ادا ہو گیا مگر کراہت رہی (بحر ، عالمگیری)
چھٹے ؛ یہ کہ خطبہ کو مختصر پڑھنا جو دس چیزوں پر مشتمل ہو :

اول حمد سے شروع کرنا ، دوام اللہ تعالیٰ کی ثنا کرنا ، سوئم شہادتین پڑھنا ،
چہارم نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر درود بھیجنا ، پنجم وعظ و نصیحت کے
کلمات کہنا ، ششم کوئی آیت قرآن مجید کی پڑھنا ، ہفتم دونوں خطبوں کے
درمیان تھوڑا سا بیٹھنا ، ہشتم دوسرے خطبہ میں دوبارہ حمد ، ثنا اور درود
پڑھنا ، نہم تمام مسلمان مرد و عورت کیلئے دعا مانگنا ، دہم دونوں خطبوں
کو مختصر کرنا ، اس طرح کہ طوال مفصل کی سورتوں سے نہ بڑھے ۔

یہ کل پندرہ آداب و سنن ہو گئے۔ (بحر الرائق و عالمگیری)

سولہویں ؛ خطبہ جمعہ و عیدین کا عربی میں ہونا ، اور اس کے خلاف دوسری

۱۔ ویتحب ان یكون الجہر فی الثانیۃ دون الاولی ، المعارف (ج ۲ ص ۳۶۳) ۱۲م

۲۔ ویشترط عند الشافعی اربعۃ امور : الحمد والصلاۃ والوصیۃ بتقوی اللہ وآیۃ
من القرآن ۔ اما فی الخطبتین جیعاً اذ فی احدہما قولان فی شرح المہذب ۷ کذا

فی المعارف (ج ۲ ص ۳۶۳) باب ماجاء فی التشرارۃ علی المنبر ۱۲ مرتب

۳۔ (ج ۲ ص ۱۴۷ و ۱۴۸) باب صلاۃ الجمعۃ ۱۲م

زبانوں میں پڑھنا بدعت ہے (مصنفی شرح موطا للشاہ ولی اللہ، و کتاب الاذکار للنووی، و در مختار شروط الصلاة، شرح الاحیاء للزبیری)

پھر عربی میں خطبہ جمعہ پڑھ کر اس کا ترجمہ ملکی زبان میں قبل از نماز سنانا بدعت ہے جس سے بچنا ضروری ہے، البتہ نماز کے بعد ترجمہ سنائے تو مضائقہ نہیں بلکہ بہتر ہے، البتہ خطبہ عیدین وغیرہ میں خطبہ کے فوراً بعد ہی ترجمہ سنایا جاسکتا ہے اس لئے کہ اس میں نماز خطبہ سے پہلے ہوتی ہے، پھر اس میں بھی بہتر یہ ہے کہ منبر سے علیحدہ ہو کر ترجمہ سنائے تاکہ امتیاز ہو جائے۔

خطبہ جمعہ و عیدین میں فرق | خطبہ جمعہ و عیدین و نکاح وغیرہ اس بات میں قول مختلف کے موافق سب شریک ہیں کہ جب خطیب خطبہ دے

تو سلام و کلام یہاں تک کہ ذکر و تسبیح وغیرہ سب ناجائز ہو جاتے ہیں اور چپ بیٹھنا اور خطبہ سنانا ضروری ہو جاتا ہے۔

لیکن چند امور میں خطبہ جمعہ و عیدین میں فرق ہے چنانچہ علامہ شامی فرماتے ہیں :-

”بیان الفرق (بین خطبة الجمعة والعیدین) وهو انها (الخطبة)

فيهما (العیدین) سنة لا شرط وانها بعد هما لا قبلها بخلاف الجمعة، قال في البحر حتى لو لم يخطب اصلاً صم و اساء لترك السنة، ولو قد صمها

۱۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کبھی اس کے خلاف ثابت نہیں ہوا اور نہ ہی آپ کے بعد صحابہ کرام سے

کبھی غیر عربی میں خطبہ پڑھنے کا ثبوت ملتا ہے حالانکہ ان میں سے بہت سے افراد عجمی زبانوں سے واقف تھے،

اس مسئلہ کی مزید تفصیل کیلئے دیکھئے ”الرسالۃ العجمیۃ فی عربیۃ خطبۃ العروۃ“ مؤلفہ حضرت مفتی اعظم رحمۃ اللہ علیہ،

یہ رسالہ جواہر الفقہ جلد اول کا جز بن کر شائع ہو چکا ہے۔ ۱۲ مرتب

۲۔ پھر بعض حضرات کے نزدیک جو علاقہ قہراً غلبہ فتح کیا گیا ہو وہاں امام کیلئے تلوار یا کمان یا عصا ہاتھ میں

لیکر خطبہ دینا مسنون ہے جیسے مکہ مکرمہ، اور جو علاقہ صلحاً فتح کیا گیا ہو وہاں تلوار وغیرہ لیکر خطبہ دینے کا استحباب

نہیں جیسے مدینہ۔ پھر بعض حضرات نے تلوار وغیرہ لیکر خطبہ دینے کو مطلقاً مکروہ کہا ہے۔ وراجع لہما البحر و

الطحاوی علی المراقی (ص ۲۸۰)

پھر شافعیہ و حنابلہ کے نزدیک مسنون یہ کہ جب خطبہ دینے کیلئے منبر پر چڑھے تو قوم کو سلام کہے جبکہ حنفیہ و مالکیہ کے نزدیک

مسنون نہیں۔ اسی تفصیل کیلئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۶ ص ۲۲۱) کتاب الحجۃ، باب یتقبل الامام القوم واستقبال الناس

على الصلاة صحت واساء ولا تعداد الصلوة ۛ (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ فِي اسْتِقْبَالِ الْإِمَامِ إِذَا خَطَبَ

كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا استوى على المنبر استقبلناه
بوجوهنا ۛ حدیث باب سے ثابت ہوتا ہے کہ خطبہ کے وقت تمام قوم کو امام کی طرف منہ
کر کے بیٹھنا افضل ہے۔ امام ابو حنیفہؒ، امام شافعیؒ اور دوسرے ائمہ کا اصل مسلک بھی یہی ہے
لیکن ہمارے زمانے میں متاخرین فقہاء نے اس کو رائج قرار دیا ہے کہ استماع خطبہ استقبال قبلہ
کے ساتھ ہونا چاہئے لائنہ لو استقبلوا الامام لوقع المحرج في تسوية الصفوف
بعد فراغ الامام عن الخطبة عند اقامة الجماعة كما في "البحر" عن
"التجنيس" ۛ

معلوم ہوا کہ حضرات فقہاء کرام کے نزدیک تسویہ صفوف جو واجب ہے اس کے اہتمام
کے پیش نظر امام کی طرف متوجہ ہونے کو ترک کر دیا گیا۔

البتہ حضرت گنگوہیؒ فرماتے ہیں "لیس المراد بذلك استقبال عين الامام بل
استقبال جهته لما يلزم على الاول من التحلق قبل الجمعة المنهى عنه
بحديث آخر" یعنی حدیث باب میں استقبال سے مراد استقبال جہت امام (جہت
قبلہ) ہے نہ کہ عین امام کی طرف متوجہ ہونا اس لئے کہ اگر عین امام کی طرف متوجہ ہونا مراد
ہو تو اس سے تحلق (حلقہ بنانا) قبل الجمعہ لازم آئے گا جس کی حدیث میں ممانعت آئی ہے۔
نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن التحلق قبل الصلاة يوم

(از مرتب عفا اللہ عنہ)

الجمعة ۛ وأدلتنا أعلم

۱۔ جواہر الفتنہ (ج ۱ ص ۳۶۵) بحوالہ شامی باب العیدین (ج ۱ ص ۵۵۰) ۱۲ م

۲۔ انظر للتفصيل "المعارف" (ج ۴ ص ۳۶۴ تا ۳۶۶) ۱۲ م

۳۔ الکوکب الدرری (ج ۱ ص ۲۰۱ و ۲۰۲) ۱۲ م

۴۔ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۵۴) باب التحلق يوم الجمعة قبل الصلاة ۱۲ م

بَابُ فِي السَّكْعَتَيْنِ إِذَا جَاءَ الرَّجُلُ الْإِمَامُ يُخْطَبُ

”بينما النبی صلی اللہ علیہ وسلم یخطب یوم الجمعة اذا جاء رجل فقال

النبی صلی اللہ علیہ وسلم : املتیت ؟ قال : لا ، قال : فقد فارکم “
اس حدیث کی بنا پر شافعیہ اور حنابلہ کا مسلک یہ کہ جمعہ کے دوران آئینہ الاخطیہ کے دوران ہی تحیۃ
المسجد پڑھ لے تو یہ مستحب ہے۔ اس کے برخلاف امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ اور فقہار کوفہ
یہ کہتے ہیں کہ خطبہ جمعہ کے دوران کسی قسم کا کلام یا نماز جائز نہیں، جمہور صحابہ و تابعین کا بھی
یہی مسلک ہے۔

حنفیہ کے دلائل مندرجہ ذیل ہیں :

① آیت قرآنی ”وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا“ اس کے بارے

میں بحث پیچھے گزر چکی ہے کہ خطبہ جمعہ بھی اس حکم میں شامل ہے بلکہ شافعیہ تو اس آیت کو صرف
خطبہ جمعہ ہی کے ساتھ مخصوص مانتے ہیں، البتہ ہم نے یہ بات ثابت کی تھی کہ آیت کا نزول نماز
کے بارے میں ہوا ہے لیکن اس کے عموم میں خطبہ بھی شامل ہے۔

② اگلے باب میں حضرت ابوہریرہؓ کی روایت آرہی ہے ”أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ

وَسَلَّمَ قَالَ مَنْ قَالَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ وَالْإِمَامُ يُخْطَبُ ”أَنْصِتُ“ فَقَدْ لَغَا“ اس

میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خطبہ کے دوران امر بالمعروف سے بھی منع فرمایا ہے حالانکہ
امر بالمعروف فرض ہے اور تحیۃ المسجد مستحب ہے لہذا تحیۃ المسجد بطریق اولیٰ ممنوع ہوگی۔

③ مسند احمد میں حضرت نبیشہ ہذلیؓ کی روایت ہے وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل

لہ و ہومروی عن عمر و عثمان و علیؓ کمذا ذکرہ النووی فی شرح مسلم (ج ۱ ص ۲۸۷) وحکاه عن الیث و الثوری

وحکاه ابن قدامہ فی المغنی (ج ۱ ص ۱۶۵) عن شریح و ابن سیرین و النخعی و قتادہ ایضاً کما حکى الثانی (ای ما

ذہب الیہ الشافعی و احمد) عن الحسن و ابن عیینہ و مکحول و اسحاق و ابی ثور و ابن المنذر ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

لہ سورۃ اعراف جزرہ ۹ آیت ۲۴ ، ۱۲ مرتب

لہ باب ما جاز فی کراہیۃ الکلام و الامام یخطب ، ترمذی (ج ۱ ص ۹۴) ۱۲ م

لہ انظر مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۱۷۱) باب حقوق الجمعة من الغسل و الطیب و نحو ذلک ۱۲ مرتب عفی عنہ

کرتے ہیں ” ان المسلم اذا اغتسل يوم الجمعة ثم اقبل الى المسجد لا يؤذی احدًا ، فان لم يجد الامام خرج ، صلى ما بدا له ، وان وجد الامام قد خرج جلس فاستمع وانصت حتى يقضى الإمام جمعة ثم ” اس حدیث میں صراحت بتا دیا گیا ہے کہ نماز اسی وقت مشروع ہے جبکہ امام خطبہ کے لئے نہ نکلا ہو اور اگر امام نکل چکا ہو تو خاموش بیٹھنا چاہئے ۔ علامہ بیہقی ” مجمع الزوائد میں اس حدیث کو نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں ” رواہ احمد و رجالہ رجال الصحیح خلا شیعہ احمد و وثقہ ” البتہ اس روایت پر علامہ منذریؒ نے یہ اعتراض کیا ہے کہ عطاء خراسانی کا سماع حضرت نبیشہ سے نہیں ہے بلکہ لیکن اس اعتراض کا حاصل زیادہ سے زیادہ یہ ہوگا کہ محدثین کے درمیان اس حدیث کی تصحیح میں اختلاف ہے اور ایسی صورت میں حدیث قابل استدلال ہوتی ہے ۔

(۴) معجم طبرانی میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مرفوعاً مروی ہے ” قال سمعت النبی صلی اللہ علیہ وسلم یقول اذا دخل احدکم المسجد والامام علی المنبر فلا صلاة ولا کلام حتی یضغ الامام ” اس حدیث کی سند اگرچہ ضعیف ہے ، لیکن متعدد و قرائن اس کے مؤید ہیں ۔ اول تو اس بناء پر کہ مصنف ابی ثیبہ میں حضرت ابن عمرؓ کا اپنا مسلک اسی کے مطابق مروی ہے ۔ دوسرے اس لئے کہ علامہ نوویؒ کے اعتراف کے مطابق

۱۔ فقال : وعظام لیسع من نبیثة فی ما علم ، الترغیب والترہیب (ج ۱ ص ۲۸۷ ، رقم ۸) کتاب الحجۃ ، الترغیب فی صلاۃ الحجۃ والسعی الیہا وما جاء فی فضل یومہا وساعتہا ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

۲۔ مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۱۸۳) باب فمیں یدخل المسجد والامام یخطب ۱۲ مرتب

۳۔ علامہ بیہقی اس روایت کو نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں ، رواہ الطبرانی فی الکبیر وفیہ ایوب بن ہنیک وہو متروک متفقہ جماعۃ و ذکرہ ابن حبان فی الثقات وقال یخطی ، کذا فی الزوائد للبیہقی (ج ۲ ص ۱۸۳) ۱۲ مرتب عفی عنہ

۴۔ (ج ۲ ص ۱۲۳) باب فی الکلام اذا صعد المنبر وخطب ، عن ابن عباس و ابن عمر انہما کانا یکرہان الصلاۃ والکلام یوم الحجۃ بعد خروج الامام ۔ عن ابن عمر انہ کان یصلی یوم الحجۃ فاذا خرج الامام لم یصل ۱۲ رشید اشرف غفر اللہ لہ ۔

۵۔ دیکھئے شرح صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۸۷) فصل من دخل المسجد والامام یخطب او خرج للخطبۃ فلیصل رکعتین ثم ۱۲ مرتب عفی عنہ

حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ اور حضرت علیؓ کا مسلک بھی یہی تھا کہ وہ خروج امام کے بعد نماز یا کلام کو جائز نہیں سمجھتے تھے اور یہی مسلک بعض دوسرے صحابہؓ و تابعینؓ سے بھی مروی ہے اور یہ اصول کئی مرتبہ گزر چکا ہے کہ حدیث ضعیف اگر مؤید بالتعامل ہو تو قابل استدلال ہوتی ہے۔

⑤ حدیث باب کے واقعہ کے سوا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کہیں یہ ثابت نہیں کہ آپؐ نے خطبہ کے دوران آنے والے کسی شخص کو نماز پڑھنے کیلئے کہا ہو۔ مثلاً استقار کی حدیث میں جو اعرابی قحط کی شکایت لیکر آئے تھے پھر ایک ہفتہ کے بعد دوبارہ سیلاب کی شکایت لیکر آئے وہ دونوں واقعات میں خطبہ کے دوران پہنچے تھے لیکن آپؐ نے ان کو نماز کا حکم نہیں دیا، نیز ایک شخص خطبہ کے دوران تخطی رقاب کرتا ہوا جا رہا تھا، آپؐ نے اس سے فرمایا: "اجلس فقد اذیت" نیز ابو داؤد میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا واقعہ مذکور ہے "عن جابر قال لما استوی رسول الله صلى الله عليه وسلم (ای جلس مستویاً علی المنبر) يوم الجمعة قال: اجلسوا، فسمع ذلك ابن مسعود فجلس على باب المسجد فلما رآه رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال تعال يا عبد الله بن مسعود" یہاں بھی آپؐ نے

۱۔ کما نقلنا آنفاً عن ابن عباسؓ و ابن عمرؓ ۱۲ مرتب

۲۔ عن سفيان الثوري قال خرج الامام يقطع الصلاة وكلامه يقطع الكلام، انظر المصنف لابن ابى شيبة

(ج ۲ ص ۱۲۴ و ۱۲۵) فی الکلام اذا صعد المنبر و خطب ۱۳ مرتب

۳۔ انس بن مالک یذکر ان رجلاً دخل يوم الجمعة من باب كان وجاه المنبر و رسول الله صلى الله عليه وسلم قام

يخطب فاستقبل رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله! هلكت الاموال وانقطعت السبل فادع

الله ان يغيثنا قال فرجع رسول الله صلى الله عليه وسلم يديه فقال: اللهم اسقنا — الى ان قال الراوى —

ثم امطرت قال فوالله ما رأينا الشمس سبثاً ثم دخل رجل من ذلك الباب في الجمعة المقبلة، و رسول الله

صلى الله عليه وسلم قائم يخطب فاستقبله قائماً فقال يا رسول الله! هلكت الاموال وانقطعت السبل فادع

الله ان يسكبها له فيصح بخاري (ج ۱ ص ۱۳۷) ابواب الاستقار، باب الاستقار في المسجد الجامع ۱۲ مرتب

۴۔ سنن نسائي (ج ۱ ص ۲۰۷) باب انتهى عن تخطي رقاب الناس و الامام على المنبر يوم الجمعة، و سنن ابی داؤد

(ج ۱ ص ۱۵۹) باب تخطي رقاب الناس يوم الجمعة ۱۲ مرتب عفا الله عنه

۵۔ (ج ۱ ص ۱۵۹) باب الامام يكلم الرجل في خطبته ۱۲ مرتب

ان کو نماز کا حکم نہیں دیا۔ نیز حضرت عمرؓ کے خطبہ کے دوران حضرت عثمانؓ تشریف لائے تو حضرت عمرؓ نے ان کو دیر سے گئے اور غسل نہ کرنے پر تنبیہ فرمائی لیکن نماز کا حکم نہیں دیا یہ تمام واقعات اس پر دلالت کرتے ہیں کہ خطبہ کے دوران نماز کا حکم نہیں تھا۔

جہاں تک حدیث باب کے واقعہ کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ واقعہ خطبہ سے پہلے کا ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایک مرتبہ جمعہ کے خطبہ کیلئے منبر پر تشریف فرما تھے لیکن ابھی خطبہ شروع نہیں فرمایا تھا کہ اتنے میں ایک صاحب جن کا نام سلیم بن بدیر الغطفانی تھا، انتہائی بوسیدہ کپڑے پہنے ہوئے مسجد میں داخل ہوئے آپ نے ان کے فقر و فاقہ کی کیفیت کو دیکھ کر یہ مناسب سمجھا کہ تمام صحابہ ان کی حالت کو اچھی طرح دیکھ لیں اس لئے انہیں کھڑا کر کے نماز کا حکم دیا اور جتنی دیر انہوں نے نماز پڑھی اتنی دیر آپ خاموش رہے اور خطبہ شروع نہیں فرمایا، بعد میں آپ نے صحابہ کرام کو ان پر صدقہ کرنے کی ترغیب دی، چنانچہ اس موقع پر صحابہ کرام نے انہیں خوب صدقہ دیا اس سے واضح ہوا کہ یہ اول تو ایک خصوصی واقعہ تھا جس کو عمومی قواعد کلیہ کے خلاف پیش نہیں کیا جاسکتا۔ دوسرے یہ کہ حضرت سلیمؓ کے آنے کے وقت آپ نے خطبہ شروع نہیں فرمایا تھا جس کی دلیل یہ ہے کہ صحیح مسلم کی ایک روایت

۱۔ حضرت عثمانؓ کا واقعہ پیچھے ”باب ما جاز فی الاغتسال فی یوم الجمعۃ“ کے تحت بحوالہ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۸) کتاب الجمعۃ ”گذر چکا ہے ۱۲ مرتبہ عنی عنہ“

۲۔ چنانچہ حضرت جابرؓ کی روایت میں یہ الفاظ مروی ہیں ”فقال لہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم : صلیت ؟ قال : لا“ قال قم فارکح “سنن نسائی (ج ۱ ص ۲۰۸) باب مخاطبۃ الامام رعیتہ وہو علی المنبر ۱۲ مرتبہ عنی عنہ

۳۔ چنانچہ محمد بن قیسؓ فرماتے ہیں ”ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم حیث امرہ ان یصلی الرکعتین امسک عن الخطبۃ حتی یرغ من رکعتیہ الخ“ مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۱۱۰) فی الرجل یحیی یوم الجمعۃ والامام یخطب یصلی رکعتین۔ علامہ زیلعیؒ نصب الراية (ج ۲ ص ۲۰۴، باب صلاة الجمعة) میں لکھتے ہیں ”وقد یؤوب

النسائی فی سننہ الکبریٰ علی حدیث سلیمؓ باب الصلاة قبل الخطبة ۱۲ رشید اشرف عفا اللہ عنہ

۴۔ چنانچہ ایک روایت میں یہ الفاظ مروی ہیں ”وحث (النبی صلی اللہ علیہ وسلم) الناس علی الصدقة فالتواشیاہم الخ“ سنن نسائی (ج ۱ ص ۲۰۸) باب حث الامام علی الصدقة یوم الجمعۃ فی خطبۃ ۱۲ مرتبہ

۵۔ (ج ۱ ص ۲۸۷) کتاب الجمعۃ ۱۲ مرتبہ

میں یہ الفاظ مروی ہیں ”جاء سلیک الغطفانی فیوم الجمعة ورسول الله صلى الله عليه وسلم قاعد علی المنبر“ اور یہ معلوم ہے کہ آپ ہمیشہ کھڑے ہو کر خطبہ دیا کرتے تھے لہذا بیٹھنے کا مطلب یہی ہے کہ آپ نے ابھی خطبہ شروع نہیں فرمایا تھا۔ اور

لہ عن ابی عبیدہ عن کعب بن عجرۃ قال دخل المسجد وعبدالرحمن ابن ام الحکم یخطب قاعدًا فقتال :
انظروا الی ہذا یخطب قاعدًا وقد قال اللہ عز وجل ” واذاروا تجارة اولہوا نفنوا الیہا وترکوک
قاما“ سنن نسائی (ج ۱ ص ۲۰۷) قیام الامام فی الخطبہ ۔

عن ابن عمر قال کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یخطب قائمًا ثم یقعد ثم یقوم کما تفعلون الان ،
صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۲۵) باب الخطبۃ قائمًا ۔

لہ قال الحافظ فی الفتح (ج ۲ ص ۲۲۹) واجیب بان القعود علی المنبر لا یختص بالابتداء بل یحتمل ان یكون بین
الخطبتین ایضًا ، وتعقبہ البدر العینی فی الحمدۃ فقال : والاصل ابتداء قعودہ وقعودہ بین الخطبتین محتمل فلا یحکم بہ علی
الاصل علی ان امرہ صلی اللہ علیہ وسلم ایاہ بان یصلی رکعتین وسوالہ ایاہ ” بل صلیت ۶ “ وامرہ للناس بالصدقة
قد یضیق عن القعود بین الخطبتین ۔ ہذا لم یخص ما فی معارف السنن (ج ۲ ص ۲۷۰ و ۲۷۱)

لیکن اس جواب (کہ یہ صلاۃ وکلام قبل الشروع فی الخطبۃ تھا) پر سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۱۵) رقم ۱۹، باب
فی الرکعتین اذ جاء الرجل والامام یخطب ہیں حضرت انسؓ کی روایت سے اشکال ہوتا ہے وہ فرماتے ہیں
” دخل رجل من قیس ورسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یخطب فقال لہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم تم فارک رکعتین وامسک
عن الخطبۃ حتی فرغ من صلوۃ “ اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ جب حضرت سلیکؓ آئے اس وقت خطبہ
شروع ہو چکا تھا اور جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو نماز پڑھنے کا حکم دیا اس وقت آپ خطبہ سو رکعے
حضرت کشمیری نور اللہ مرقدہ نے مسلم کی روایت قعود اور دارقطنی کی اس روایت میں اس طرح تطبیق
دی ہو ” یا نہ صلی اللہ علیہ وسلم کان قعد علی المنبر وکان یقوم فیشرع فجاء سلیک فأخرا الخطبۃ وامسک عنہا ،
وہذا الجمع غیر بعید ، قال الرازم (ای الشیخ البیہقی) فالتاویل فی قولہ وکان یخطب بانہ یکاد یخطب وکان علی
شرف الشروع فیہا (ہذا) اقرب من تاویلہم القعود علی الجلسۃ الخفیۃ بین الخطبتین کما لا یخفی ، واللہ اعلم ، وغلی
کل حال ہذہ سورۃ الجمع ولک ان تجعلہ جوابین کما تقدم آنفاً ، کذا فی معارف السنن (ج ۲ ص ۲۷۱)

مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۱۱۰) باب فی الرجل یومی الجمع والامام یخطب یصلی رکعتین ، میں محمد بن قیس
کی روایت میں ” امسک عن الخطبۃ حتی فرغ من رکعتیہ کے الفاظ کے ساتھ ”ثم عاد الی خطبہ“ (باقی بر صفحہ آئندہ)

یہ بات کہ حضرت سلیمانؑ بہت بوسیدہ سالت میں تھے ترخڑی میں حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت سے ثابت ہے جس میں وہ فرماتے ہیں ”اَنْ رَجُلًا جَاءَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ فِي هَيْئَةٍ بَدَا (اسی ہدئے تدل علی الفقر)“ اور یہ بات کہ آپؐ ان کی نماز کے دوران خطبہ سے لے کے رہے دارقطنی کی روایت سے ثابت ہے۔

پھر اس روایت سے تحیۃ المسجد پر استدلال بھی مشکل ہے ازل تو اس لئے کہ ”فَمَنْ فَادَكُمْ“ کے ظاہر سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حضرت سلیمانؑ آکر بیٹھ چکے تھے پھر آپؐ نے ان کو کھڑا کیا، اور ظاہر ہے کہ بیٹھنے کے بعد تحیۃ المسجد فوت ہو جاتی ہے۔ دوسرے ابن ماجہ کی روایت میں مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے پوچھا ”أَصَلَّيْتَ رَكْعَتَيْنِ قَبْلَ أَنْ تَبْعِيَ؟“ انہوں نے فرمایا ”لا“ اس پر آپؐ نے فرمایا ”فصل رکتین“ اس کے صاف واضح ہے کہ آپؐ نے ان کو تحیۃ المسجد کا حکم نہیں دیا تھا بلکہ سنن قبلہ کا حکم دیا تھا، بہر حال یہ ایک مخصوص واقعہ تھا جس سے یہ عمومی حکم مستنبط کرنا غلط ہے کہ خطبہ کے دوران ہمیشہ تحیۃ المسجد پڑھنا مستحب ہے۔ ہماری مذکورہ بالا تشریح سے حضرت سلیمانؑ کے واقعہ کا جواب ہو جاتا ہے۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) کا جملہ بھی مروی ہے اس کا مطلب بھی یوں بیان کیا جاسکتا ہے ”ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان قد عد علی المنبر وکاد ان یقوم فیشرع فجاء سلیمانؑ فاخر الخبطة وامسک عنہا حتی فرغ ہومن رکعتیہ ثم عاد الی الشرع فی خطبۃ“ ۱۲ رشید اشرف وفقہ اللہ لخدمۃ السنۃ المطہرۃ۔

۱۔ (ج ۱ ص ۹۳) باب فی الرکتین اذا جاز الرجل والامام یخطب، نیز دیکھئے سنن نسائی (ج ۱ ص ۲۰۸) باب حث الامام علی الصدقة یوم الجمعة فی خطبۃ ۲ مرتب عنی عنہ

۲۔ (ج ۲ ص ۱۵ رقم ۹) باب فی الرکتین اذا جاز الرجل والامام یخطب، روایت کے الفاظ ہم بھیجے ذکر کر چکے ہیں ۳۔ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۸۷) کتاب الجمعة ۱۲ مرتب

۴۔ بلکہ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۸۷) کتاب الجمعة کی ایک روایت میں اس کی تصریح ہے ”فقد سلک قبل ان یصلی فقال لہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم اركعت رکعتین؟ قال لا، قال قم فاركعھا“ ۱۲ رشید اشرف عنی عنہ

۵۔ (ص ۷۸) باب ما جاز فین دخول المسجد والامام یخطب ۱۲ مرتب

۶۔ جس کا خلاصہ یہ ہے (۱) جب تک حضرت سلیمانؑ نماز پڑھتے رہے اتنی دیر تک آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم خاموش رہے کما فی روایۃ المصنف لابن ابی شیبۃ (ج ۲ ص ۱۱۰) فی الرجل یحیی یوم الجمعة الخ

ابنہ اس مسئلہ میں شافعیہ اور حنابلہ کی ایک قوی دلیل صحیحین میں حضرت جابر بن عبد اللہ کی ایک قولی روایت ہے " قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وهو یخطب : اذا جاء احدکم والامام یخطب او قد خرج فلیصل رکعتین (اللفظ للبخاری) یہ حدیث قولی ہے اور اس میں حضرت سلیم بن صالح کے واقعہ کی کوئی تخصیص نہیں بلکہ اس میں عمومی حکم دیا گیا ہے۔

اس کے جواب میں بعض حضرات نے تو یہ کہا ہے کہ یہ روایت شعبہ کا تفرد ہے اور عمر و ابن دینار سے مذکورہ الفاظ کے ساتھ اس روایت کو نقل کرنے میں انہیں دہم ہو گیا ہے، اصل میں یہ حضرت سلیم ہی کا واقعہ تھا جسے انہوں نے غلطی سے قولی حدیث بنا دیا، امام دارقطنی نے "کتاب التتبع علی الصحیحین" کے نام سے ایک کتاب لکھی ہے جس میں صحیحین کی

در روایت دارقطنی (ج ۲ ص ۱۵، رقم ۹) باب فی الرکعتین اذا جاز الرجل الخ و اور اس خاموشی پر خطبہ کے احکام جاری نہ ہوں گے (۲) یہ واقعہ خطبہ شروع کرنے سے پہلے پیش آیا تھا کہ ایفہم من روایت مسلم (ج ۱ ص ۲۸۷) "جار سلیم الغطفانی یوم الجمعة در رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قاعد علی المنبر۔ (۳) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا مقصد ان کی غربت و افلاس کو صحابہ کے سامنے ظاہر کرنا تھا تاکہ ان کی مدد کی جائے اور اس کے اظہار کا سب سے بہتر ذریعہ نماز ہی تھی (۴) یہ واقعہ "واقعہ حال لا عموم لہا" کی قبیل سے ہے جو قواعد کلیہ کا مقابلہ نہیں کر سکتا۔
مذکورہ چاروں جوابات کی تفصیل ہم پیچھے ذکر کر چکے ہیں۔

(۵) ایک جواب یہ بھی دیا گیا ہے کہ یہ واقعہ اس وقت کا ہے جب کلام فی الصلوٰۃ کی اجازت تھی اور چونکہ خطبہ صلاۃ کے درجہ میں ہے اس لئے اس میں بھی اس وقت کلام اور صلاۃ جائز تھے، وانظر تفصیل ہذا الجواب "التعلیق الحسن علی آثار السنن (ص ۲۴۹) باب التثفل عین یخطب الامام ۱۲ رشید اشرف عفا اللہ عنہ۔
۱۔ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۵۶) کتاب التہجد، باب ما جاز فی التطوع مشی مشی، بخاری کی روایت میں حضرت سلیم کے واقعہ کا کوئی تذکرہ نہیں، البتہ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۸۷ کتاب الجمعة) میں حضرت سلیم کے واقعہ میں یہ الفاظ "مردی میں" فقال (ای النبی صلی اللہ علیہ وسلم) یا سلیم تم فارک رکعتین وتجاوز فیہما ثم قال اذا جاز احدکم یوم الجمعة والامام یخطب فلیرک رکعتین ولیتجاوز فیہما ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

۲۔ جبکہ ابن جریج، ابن عیینہ، حماد بن زید، ایوب، ورقار اور حبیب بن یحییٰ اس کو عمر و بن دینار ہی سے قولی حدیث سے

مشکم فیہ روایات کو جمع کیا ہے اور یہ روایت بھی اسی میں شامل ہے لیکن حافظ ابن حجر نے ہدی الساری مقدمہ فتح الباری میں امام دارقطنی پر مدلل رد کیا ہے اور ان کے ایک ایک اعتراض کا مفصل جواب دیا ہے اور اس ضمن میں اس حدیث پر بھی امام دارقطنی کے اعتراض کا کافی جواب دیا ہے چنانچہ اہل علم کا اس پر اتفاق ہے کہ صحیحین میں کوئی روایت ضعیف نہیں اور ان کی تمام احادیث صحیح ہیں لہذا حضرت جابرؓ کی حدیث قولی کے بارے میں حنفیہ کا مذکورہ بالا جواب کسی طرح درست نہیں اور ہو بھی کس طرح سکتا ہے جبکہ شعبہ امیر المؤمنین فی الحدیث ہیں اور ان کی طرف بلا دلیل وہم کو منسوب نہیں کیا جاسکتا۔ لہذا اس حدیث کی صحت پر شک درست نہیں، پھر خاص طور سے جبکہ حافظ ابن حجر نے شعبہ کا ایک متابع بھی ذکر کیا ہے۔

لہذا اس حدیث کا صحیح جواب یہ ہے کہ یہ آیت قرآنی ”وَإِذَا قُضِيَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا“ اور ان احادیث کے معارض ہے جو حنفیہ نے اپنے استدلال میں ذکر کی ہیں، (اور جن کو ہم صحیح نقل کر چکے ہیں) اب اگر تطبیق کا طریق اختیار کیا جائے تو یہ کہا جاسکتا ہے کہ ”و الامام یخطب“ سے مراد ”یسید الامام ان یخطب“ یا ”کاد الامام ان یخطب“ ہی اور اگر ترجیح کا طریقہ اختیار کیا جائے تو روایات نہیں کئی وجوہ سے راجح ہیں۔

روایات نہیں کی وجوہ ترجیح ایک، اس بنا پر کہ محرم اور ربیع میں تعارض کے وقت محرم کو ترجیح ہوتی ہے۔ دوسرے اس لئے کہ روایات نہیں مؤید بالقرآن ہیں۔ تیسرے اس لئے کہ روایات نہیں مؤید بالاصول الکلیہ ہیں۔

۱۔ ثم اجاب عنه المحافظ بتابعه روح بن القاسم شعبه عند الدارقطني في سننه - معارف السنن (ج ۲ ص ۳۷۷ و ۳۷۸) چنانچہ امام دارقطنی نے یہ متابع اپنی سنن (ج ۲ ص ۱۵ رقم ۸) میں ”باب في الركعتين اذا جاز الرجل والامام يخطب“ کے تحت ذکر کیا ہے۔ حدیث محمد بن نوح الجندی ابوری حدیث الفضل بن العباس الصواف حدیث یحییٰ بن غیلان حدیث عبد اللہ بن بزیع عن روح بن القاسم و سفیان بن عیینہ عن عمرو بن دینار قال سمعت جابرًا يقول انما اس سے معلوم ہوا کہ روح بن القاسم کے علاوہ سفیان بن عیینہ نے بھی شعبہ کی متابعت کی ہے۔ بلکہ سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۱۴)، رقم ۳) ہی میں یہ روایت خود حضرت سلیمان بن علفغانی سے مروی ہے اور اس کی سند میں نہ شعبہ کا واسطہ ہے اور نہ ہی عمرو بن دینار کا۔ ۱۲ مرتب غنی عنہ

چوتھے اس لئے کہ وہ مؤید بتعامل الصحابة والتابعین ہیں۔ پانچویں یہ کہ ان پر عمل کرنے میں احتیاط زیادہ ہے کیونکہ تحیۃ المسجد کسی کے نزدیک بھی واجب نہیں لہذا اس کے ترک سے کسی کے نزدیک بھی گناہ کا احتمال نہیں جبکہ نہی عن الصلوۃ والکلام کی احادیث کو ترک کرنے سے گناہ کا اندیشہ ہے اس بنا پر حنفیہ نے احتیاط اس میں سمجھی کہ نہی کے دلائل پر عمل کیا جائے، یہی وجہ ہے کہ انہوں نے خطبہ کے وقت ترک صلاۃ کو اختیار کیا ہے۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ الْكَلَامِ وَالْإِمَامُ يَخْطُبُ

ائمہ اربعہ کے نزدیک اثنار خطبہ میں کلام جائز نہیں البتہ امام شافعیؒ کے قول جریہ میں جواز ہے۔ اور جواز کے بارے میں ان کا استدلال ان روایات سے ہے جن میں آپؐ سے کلام ثابت ہے۔

پھر حنفیہ کے نزدیک سامعین کو تو کلام کی اجازت نہیں البتہ امام کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ دینی ضرورت کے تحت تکلم کر سکتا ہے۔

پھر خطبہ کے وقت سلام اور چھینک کا جواب دینے کی بھی اجازت نہیں چنانچہ امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ اور امام اوزاعیؒ اور ایک روایت کے مطابق امام احمدؒ بھی اسی کے قائل ہیں۔ البتہ امام ابو یوسفؒ وغیرہ رد سلام اور تشییت عا طس کے قائل ہیں۔ ان کا استدلال اس بات سے ہے کہ رد سلام واجب اور تشییت عا طس کم از کم سنت مؤکدہ ہے لہذا ان کے

لے کہا ہو مروی عن عمر و عثمان و علیؓ، ذکرہ النووی فی شرح مسلم (ج ۱ ص ۲۸۷) نیز دوسری روایات و آثار کیلئے دیکھئے مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۱۱۱) من کان یقول اذا خطب الامام فلا یصل، اور شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۱۷۸ تا ۱۸۱) باب الرجل یدخل المسجد یوم الجمعة والامام یخطب بل یبغی لہ ان یرکع ام لا؟ ۴ مرتب

۵ فتمسک الشافعی للجواز فی کتاب الام (ج ۱ ص ۱۸۰) وکذا فی مختصر المزنی علی ہامش "الام" (ج ۱ ص ۱۳۸)

بان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کلم قنوتہ ابن ابی الحقیق فی الخطبۃ، وکلم سلیک الغطفانی عین لم یرکع، واستدل للشافعی فی شرح المہذب بحديث انسؓ فی السائل عن الساعة وبعده فی الاستسقاء، ثم ان لفظ الشافعی فی "الام" وان تکلم رجل والامام یخطب لم احب لہ ذلک ولم یکن علیہ الاعادة ثم وہذا یدل علی

کرہیۃ الکلام والرخفۃ عند الضرورة واللہ اعلم، کذا فی معارف السنن (ج ۲ ص ۳۸۲) ۱۲ مرتب

ترک کی اجازت نہ ہوگی۔

جمہور کا استدلال روایت باب سے ہے ”من قال يوم الجمعة والامام يخطب
”أنصت“ فقد لغا“ اس کے علاوہ امر بالانصات امر بالمعروف ہونے کی حیثیت سے
واجب ہونا چاہئے تھا جب اُسے بھی لغو قرار دیا گیا ہے تو رد سلام اور تشمیت عاطس کا بھی یہی
حکم ہوگا۔ واللہ اعلم۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي كِلَا هَيْئَةِ التَّخَطُّي يَوْمَ الْجُمُعَةِ

من تخطى رقاب الناس يوم الجمعة اتخذ جسلاً الى جهنم
تخطى رقاب (یعنی گردنوں کو پھلانگ پھلانگ کر چلنا) کے مکروہ ہونے پر جمہور کا اتفاق ہے، پھر
بعض نے اس کو مکروہ تحریمی قرار دیا ہے اور بعض نے تنزیہی، قول اول راجح ہے۔ البتہ امام کیسے
تخطی کی گنجائش تھی۔ پھر تخطی رقاب سے متعلقہ حدیث باب اگرچہ ضعیف ہے لیکن چونکہ تخطی کی
ترہیب میں اور اس سے استرازی کی ترغیب میں بہت سی احادیث وارد ہوئی ہیں اس لئے اس روایت
کو بھی ایک درجہ میں قوت حاصل ہو جاتی ہے۔ واللہ اعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَا جَاءَ فِي كِلَا هَيْئَةِ الْإِحْتِبَاءِ وَالْإِمَامِ يَخْطُبُ

”نهی عن المجوءة يوم الجمعة والامام يخطب“ اعتبار عام حالات میں باتفاق

۱۔ التحفیس یوم الجمعة قیل خرج الغالب لاختصاص الجمعة بكثرة الناس وقيل التحفیس لتعظیم وقيل للتعظیم
فلا یکره فیما عداه والثانی الاظهر وبراکتفی بعضهم، معارف السنن (ج ۲ ص ۳۸۹ و ۳۹۰) ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ
۲۔ ویجوز ایضاً لمن لم یجد فرجة الا یخطی صفاً او مغمین لتقصیر القوم باخلاء الفرجة، معارف السنن (ج ۲ ص ۳۸۹) ۱۳ مرتب
۳۔ دیکھئے الترغیب والترہیب (۱۶) کتاب الجمعة، باب الترغیب فی صلاة الجمعة والسعی الیہا وما جاز فی فضل یومہا
وساعتہا (ص ۲۸۶ و ۲۸۷)، و باب الترہیب من تخطی الرقاب یوم الجمعة (ص ۵۰۳ و ۵۰۴) ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ
۴۔ اس باب سے متعلقہ مزید تفصیل کیلئے ملاحظہ فرمائیے معارف السنن (ج ۲ ص ۳۸۹ تا ۳۹۱) ۱۲ مرتب

باب الترہیب

۵۔ المجوءة بالضم والمکرمعاً والجمع حی بالضم والكسر، وتفسیر الاحتیاء ان یفهم الانسان رجلیہ الی بطنہ ثوب یجعلہ مع ظہرہ
ویشدہ علیہا وتكون الیتاہ علی الارض وقد يكون الاحتیاء بالیدین بدل الثوب کذا فی النہایة والجمع، ولو وضع الیدین
فی تلك البیئة علی الارض صار اقماراً کما تقدم تفسیر ذلک وحکم ذلک فی الصلوة مفصلاً، کذا فی معارف السنن (ج ۲ ص ۳۹۲) ۱۲

جائز ہے لیکن خطبہ جمعہ کے وقت مذکورہ حدیث باب سے اس کی کراہت معلوم ہوتی ہے۔
مگر اس پر ایک بڑا اشکال یہ ہے کہ ابو داؤد وغیرہ کی صحیح روایات سے ثابت ہے کہ صحابہ کرامؓ
کی ایک بڑی جماعت "اعتبار" جمعہ کے دن بھی مکروہ نہیں سمجھتی تھی، اب یہ بات تو بعید معلوم
ہوتی ہے کہ صحابہ کی اتنی بڑی جماعت کو اس حدیث کا علم نہ ہو اس لئے بعض حضرات نے یہ فرمایا کہ
حدیث میں نہیں کراہت تترتیبی کے لئے ہے اور بعض نے فرمایا کہ یہی علت نیت کا احتمال اور انتقاض
طہارت کا اندیشہ ہے اور جہاں یہ علت نہ ہو وہاں جائز ہے۔

امام طحاویؒ نے ایک اور طریقہ سے تطبیق دی ہے وہ یہ کہ یہی اس بات سے ہے کہ خطبہ
شروع ہونے کے بعد انسان اعتبار کرے اور اگر پہلے سے محبتی ہو تو کچھ حرج نہیں جن صحابہ
سے اعتبار منقول ہے وہ خطبہ سے پہلے ہی اعتبار کر لیتے تھے اس لئے وہ اس میں داخل نہیں۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ رَفْعِ الْيَدِ عَلَى الْمِنْبَرِ

سمعت عمار بن ربيعة وبشر بن مردان يخطب فرفع يديه في
الدعاء فقال عمار: قبح الله هاتين اليدين القصيرتين لقد رأيت
رسول الله صلى الله عليه وسلم وما ين يد على ان يقول هكذا وأما
هشيم بالسبابة: خطبة کے وقت رفع ایدی علی المنبر مکروہ ہے۔ شافعیہ اور مالکیہ وغیرہ

۱۔ بشرطیکہ کشف عورة کا خطرہ نہ ہو اور تکبر کی وجہ سے نہ ہو ۱۲ مرتب

۲۔ عن یعلی بن شداد بن اوس قال شهدت مع معاوية بیت المقدس فجمع بنا فقلت فاذا جل (ای اکثر) من فی المسجد
اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم فرأيتهم محبتين والامام یخطب قال ابو داؤد وکان ابن عمر یجتنب والامام یخطب وانس بن
مالک وشریح وصعصعة بن صاحان وسعيد بن المسيب وابراہیم النخعی ومکول واسماعیل بن محمد بن سعد ونعیم
بن سلامہ قال (ای کل واحد) لا یاس بها، قال ابو داؤد ولم یلغنی ان احدا کرہبها الا عبادة بن نسی، سنن ابی داؤد

(ج ۱ ص ۱۵۸) باب الاعتبار والامام یخطب ۱۲ رشید اشرف عفا اللہ عنہ

۳۔ و اجاب بعضهم بحمل حدیث النہی علی الضعف وقیل بالنسخ، کذا فی حاشیة الکوکب الدری (ج ۱ ص ۲۰۲ و ۲۰۳) ۱۲

۴۔ کذا نقل فی حاشیة الکوکب الدری (ج ۱ ص ۲۰۳) ۱۲ مرتب

۵۔ الحاصل ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لا یرفع یدیه لانی الدعاء ولا فی غیرہ الا انہ کالشیء بسبابة عند کلمة التوحید، فہذا الرفع فی

کامسک بھی یہی ہے اگرچہ بعض مالکیہ وغیرہ نے اس کو جائز قرار دیا ہے ”لان النبی صلی اللہ علیہ وسلم دفع ید یدہ فی خطبۃ الجمعة حین استسقی“ جمہور اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ اس واقعہ بزئیر میں رفع ایدی ایک عارض یعنی استسقا کی وجہ سے تھا۔ واللہ اعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَا جَاءَ فِي أَذَانِ الْجُمُعَةِ

كان الاذان على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم والى بكر وعمر اذا خرج الامام اقيمت الصلاة، فلما كان عثمان زاد النداء الثالث على النداءين، نداء ثالث من مراد اذان خطبة سے پہلے والی اذان ہے اس پر اتفاق ہے کہ یہ اذان آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں نہیں تھی۔ پھر اس میں اختلاف ہے کہ اسے سب سے پہلے کس نے شروع کیا۔ حافظ ابن حجر نے تفسیر جوہر سے نقل کیا ہے کہ اس کی ابتداء حضرت

ابو بکر کا جاری روایت البخاری ”ان رجلاً دخل يوم الجمعة من باب كان وجاه المنبر ورسول الله صلى الله عليه وسلم قائم يطلب فاستقبل رسول الله صلى الله عليه وسلم قائماً فقال يا رسول الله! بكت الاموال وانقطعت السبل فادع الله ان يغثنا قال فرفع رسول الله صلى الله عليه وسلم يديه ثم (ج ۱ ص ۱۳۷) باب الاستسقا في المسجد الجامع ۱۲ م ۱۲ دیکھئے معارف السنن (ج ۲ ص ۳۹۴) ۱۲ م

۱۳ م سنی ثالثاً باعتبار کونہ مزیداً بعد الاذانین فی عہد النبوة و عہد الخلفین۔ الاول الاذان عند جلوس الامام علی المنبر والثنائی الاقامة، وسميت الاقامة اذناً تغليباً كما في قوله ”بين كل اذانين صلاة“ ولا شتر اكهما في معنى الاعلام، وبالجملة اذان عثمان اول في الترتيب والوجود ولكنه ثالث باعتبار ظهور شرعيته باجتهاد عثمان على محضر من الصحابة۔ هذا لمخص ما في العمدة والفتح كذا في معارف السنن (ج ۲ ص ۴۰۵ و ۴۰۶) رشيد اشرف سبغی

۱۴ م الزور اقل حجر علی باب المسجد وقيل سوق بالمدينة وقيل دار، القول الاول جزم به ابن بطال والثاني قاله البخاري في صحيحه، قال المحافظ في الفتح: والثالث هو المعتمد، وفي العمدة (ج ۳ ص ۲۹۱) ثلاثة اقوال في تفسير ما فكل سنة، ورجح التورثي ما في رواية ابن ماجه (ص ۷۹)، باب ما جاء في الاذان يوم الجمعة۔ زاد الزور ثالثاً علی دار فی السوق يقال لها الزوراء ثم (مرتب) فقال هي دار في سوق المدينة ليقف المؤذنون علی سطحها ولعل تسميتها بالزوراء لميلها عن عمارة البلد، يقال قوس زوراء اي مائلة، والله اعلم۔ اه حكاہ فی ”التعليق الصريح“ انظر معارف السنن

عمرؓ نے کی تھی لیکن حافظ نے اس روایت کو منقطع قرار دیا ہے۔ بعض حضرات نے اس کی نسبت حجاج اور زیادہ کی طرف کی ہے۔ لیکن بیشتر روایات اس کی تائید کرتی ہیں کہ اس کا آغاز حضرت عثمانؓ نے کیا ہے۔

پھر حضرت عثمانؓ کے اس عمل کو بدعت نہیں کہا جاسکتا اس لئے کہ یہ خلیفہ راشد کا اجتہاد ہے جسے اجماع صحابہؓ سے تقویت حاصل ہوئی۔ نیز علامہ شاطبیؒ نے ”الاعتصام“ میں لکھا ہے کہ ”خلفائے راشدین کا کوئی عمل بدعت نہیں ہو سکتا خواہ کتاب و سنت میں اس عمل کے بارے میں کوئی نص موجود نہ ہو“ چنانچہ جہاں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی سنت کے اتباع کا حکم دیا ہے وہاں خلفائے راشدین کی سنت کو بھی واجب الاتباع قرار دیا ہے چنانچہ ارشاد ہے ”علیکم بسنتی وسنة الخلفاء الراشدين المهديين عضوا عليها بالنواجذ“

۱۔ عن معاذ بن عمر امر مؤذنين ان يؤذنا للناس الجمعة خارجاً من المسجد حتى يسمع الناس و امر ان يؤذن بين يديه كما كان في عهد النبي صلى الله عليه وسلم و ابى بكر ثم قال عمر نحن ابتدعناه لكثرة المسلمين اه
فتح الباری (ج ۲ ص ۳۲۷ و ۳۲۸) باب الاذان يوم الجمعة ، ومثله في عمدة القاری (ج ۶ ص ۲۱۱) باب الاذان يوم الجمعة ۱۲ مرتب غفی عنه
۲۔ فتح الباری (ج ۲ ص ۳۲۸) ۱۲ مرتب

۳۔ ذکر الفاہانی ان اول من احدث الاذان الاول بمكة الحجاج وبالبصرة زياد ، كذا في الفتح (ج ۲ ص ۳۲۷) باب الاذان يوم الجمعة ، ومثله في العمدة (ج ۶ ص ۲۱۱) باب الاذان الخ ۱۲ مرتب غفا اللہ عنہ
۴۔ چنانچہ حدیث باب کی تصریح کے مطابق بھی حضرت عثمانؓ ہی نے اس اذان کا سلسلہ شروع کرایا نیز دوسری روایات کیلئے دیکھئے مصنف عبدالرزاق (ج ۳ ص ۲۰۶) باب الاذان يوم الجمعة ۱۲ مرتب غفی عنہ
۵۔ علامہ عینیؒ عمدة القاری (ج ۶ ص ۲۱۱) ، باب الاذان يوم الجمعة ، میں فرماتے ہیں : قلت نعم بود الاذان اول في الوجود ولكنه ثالث باعتبار شرعيته باجتهاد عثمان وموافقة سائر الصحابة له بالسكوت وعدم الانكار فصار اجماعاً سكوتياً الخ ۱۲ رشيد اشرف غفی عنہ

۶۔ (ج ۱ ص ۶۲) كذا في المعارف (ج ۴ ص ۳۹۸) ۱۲

۷۔ سنن ابن ماجہ (ص ۵) باب اتباع سنة الخلفاء الراشدين المهديين ۱۲ مرتب

بَاب مَا جَاءَ فِي الْكَلَامِ بَعْدَ نَزُولِ الْإِمَامِ مِنَ الْمَنْبَرِ

”کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یتکلم بالحاجة اذا نزل عن المنبر“ خطبہ سے پہلے اور خطبہ کے بعد کلام جمہور کے نزدیک جائز ہے۔ چنانچہ امام مالک، امام شافعی، امام احمد، امام اسحاق، امام ابو یوسف اور امام محمدؒ کا یہی مسلک ہے، لیکن امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک خطبہ کی ابتداء سے نماز کے اختتام تک کوئی سلام و کلام جائز نہیں ہے۔

جمہور کا استدلال حدیث باب سے ہے لیکن یہ حدیث ضعیف ہے چنانچہ خود امام ترمذیؒ فرماتے ہیں ”هذا حديث لا نعرفه الا من حديث جرير بن حازم“ پھر امام ترمذیؒ نے امام بخاریؒ کا قول بھی نقل کیا ہے کہ اس حدیث میں جریر بن حازم کو وہم ہو گیا ہے اصل میں حدیث یوں تھی ”اقیمت الصلاة فاخذ رجل بيد النبي صلی اللہ علیہ وسلم فمما زال يكلمه حتى نعس بعض القوم“ اور یہ نماز عشاء کا واقعہ تھا۔ جریر بن حازم کو وہم ہو گیا اور اسے نماز جمعہ کا واقعہ قرار دے دیا اور ایک جزئی واقعہ کے بجائے اسے ایک عام عادت کے طور پر نقل کر دیا۔ واللہ اعلم

بَابُ فِي الصَّلَاةِ قَبْلَ الْجُمُعَةِ وَبَعْدَهَا

عن النبي صلی اللہ علیہ وسلم انه كان يصلي بعد الجمعة ركعتين ”جموعہ کی

۱۔ امام ابو حنیفہؒ کا استدلال حضرت ابن عمرؓ کی روایت مرفوعہ سے ہے: ”اذا دخل احدكم المسجد والامام على المنبر فلا صلاة ولا كلام حتى يفرغ الامام“ مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۱۸۴) باب فمن يدخل المسجد والامام يخطب۔ اس روایت سے متعلق بحث ہم پہلے ”باب في الركعتين اذا جاز الرجل والامام يخطب“ کے تحت لکھ چکے ہیں ۲ مرتب ۳۔ ترمذی (ج ۱ ص ۹۴) باب ما جاز في الكلام بعد نزول الامام الخ ۲ مرتب

۴۔ جیسا کہ مذکور فی المتن حدیث میں ”حتى نعس بعض القوم“ کا جملہ بھی اس کی طرف اشارہ کر رہا ہے، نیز حجاج کی روایت میں ”اقیمت الصلاة صلاة العشاء الاخرة“ کی تصریح ہے، دیکھئے سنن کبریٰ بیہقی (ج ۳ ص ۲۲۷) باب الامام یتکلم بعد ما یزل من المنبر ۲ مرتب غنی عنہ

۵۔ نیز امام ابو داؤد اپنی سنن (ج ۱ ص ۱۵۹) باب الامام یتکلم بعد ما یزل من المنبر میں جریر کی حدیث کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں ”قال ابو داؤد: والحديث ليس بمعروف عن ثابت، هو ما تقدم به جرير بن حازم ۲ مرتب

سنن قبلہ اور بعدیہ دونوں میں کلام ہے۔

جہاں تک سنن قبلہ کا تعلق ہے، حنفیہ کے نزدیک جمعہ سے پہلے چار رکعات مسنون ہیں۔ اور اکثر ائمہ اسی کے قائل ہیں، البتہ شافعیہ کے نزدیک جمعہ سے پہلے دو رکعتیں مسنون ہیں کما فی الظہر عندہ، بہر حال جمعہ کی سنن قبلہ کی سنیت کے تمام ائمہ قائل ہیں۔

البتہ علامہ ابن تیمیہؒ نے جمعہ کی سنن قبلہ کا بالکل انکار کیا ہے۔ ان کا کہنا یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے جمعہ سے قبل کوئی نماز پڑھنا ثابت نہیں (اور صحابہ کرام سے جو سنن قبلہ ثابت ہیں ان کو وہ مطلقاً نوافل پر محمول کرتے ہیں) بلکہ روایات میں آتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم جمعہ کیلئے تشریف لاتے تو آپ کے آتے ہی خطبہ شروع ہو جاتا اور سنتیں پڑھنے کا کوئی موقع ہی نہیں ہوتا تھا اور سنن ظہر پر اس کو قیاس کرنا بھی درست نہیں کیونکہ سنن قیاس سے ثابت نہیں ہو سکتیں۔

لیکن علامہ ابن تیمیہؒ کا یہ دعویٰ درست نہیں اس لئے کہ جہاں تک آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے آتے ہی خطبہ کے شروع ہونے کا تعلق ہے اس میں یہ عین ممکن ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم گھر سے سنتیں پڑھ کر آتے ہوں۔ اس کے علاوہ بعض روایات سے سنن قبلہ کا ثبوت ملتا ہے چنانچہ سنن ابن ماجہ میں حضرت ابن عباس کی روایت مروی ہے ”قال کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یرکع قبل الجمعة اربعاً لا یفصل فی شیء منہن“ یہ حدیث اگرچہ سنداً ضعیف ہے لیکن صحابہ کرام کے آثار اس کی تائید کرتے ہیں چنانچہ امام ترمذی نے اسی باب میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے بارے میں نقل کیا ہے ”انہ کان یصلی قبل الجمعة اربعاً و بعدھا اربعاً“

۱۔ مثلاً سنن کبریٰ سیفی (ج ۳ ص ۲۰۵ کتاب الجمعة، باب الامام یجلس علی المنبر حتی یسریغ المؤذن عن الاذان فیخطب) میں حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ ”قال کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا خرج یوم الجمعة فعد علی المنبر، اذن بلال“ اس میں ”عد علی المنبر پر فار داخل ہے جو ترتیب بلا تراخی کیلئے آتی ہے، اس کی روشنی میں حدیث کا مفہوم یہی بنتا ہے کہ جب آپ مسجد تشریف لاتے تو فوراً ہی خطبہ کیلئے منبر پر تشریف فرما ہو جاتے ۲۔ مرتب

۳۔ (ص ۷۹) باب ماجاء فی الصلوة قبل الجمعة ۱۲ م ۳۔ معارف السنن (ج ۴ ص ۴۱۴) ۱۲ م

۴۔ حافظ ذہبیؒ نے معجم طبرانی اوسط کے حوالہ سے یہ روایت حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے مرفوعاً نقل کی ہے ”قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلی قبل الجمعة اربعاً و بعدھا اربعاً“ نیز معجم اوسط ہی کے حوالہ سے یہ فعلی روایت حضرت علیؓ سے بھی مرفوعاً نقل کی ہے بزیادة فی اللفظ، دیکھئے نصب الراية (ج ۲ ص ۲۰۶) باب صلاة الجمعة، احادیث سنن صحیحہ

اور امام طحاویؒ نے مشکل الآثار میں حضرت ابن عمرؓ سے یہ روایت نقل کی ہے ”من کان مصلياً فليصل قبل الجمعة وبعدھا اربعاً“ یہ بھی اگرچہ ضعیف ہے لیکن تائید کیلئے بہر حال کافی ہے (نیز حضرت صفیہ بنت حیؓ کے بارے میں مروی ہے ”صلت أربع ركعات قبل خروجه الإمام للجمعة ثم صلت الجمعة مع الإمام ركعتين، رواه ابن سعد في الطبقات، كما في نصب الراية (ج ۲ ص ۲۰۷، مرتب)

اس کے علاوہ مسلم شریف میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت سے بھی سنن قبلہ کا ثبوت ملتا ہے، ”عن النبي صلى الله عليه وسلم قال من اغتسل ثم أتى الجمعة فغسل ما قدر له ثم انصت له“

بہر حال ان روایات و آثار کے مجموعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ جمعہ کی رات قبلہ بے اصل نہیں بلکہ ان کے دلائل موجود ہیں علاوہ ازیں ظہر پر قیاس کا تقاضا بھی یہی ہے کہ جمعہ سے پہلے چار رکعتیں مسنون ہوں، واللہ اعلم

اور ”سنن بعدیہ“ کے بارے میں یہ اختلاف ہے کہ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک جمعہ کے بعد صرف دو رکعتیں مسنون ہیں، ان حضرات کا استدلال حضرت ابن عمرؓ کی مرفوع حدیث باب سے ہے ”انہ کان یصلی بعد الجمعة رکعتین“ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جمعہ کے بعد چار رکعتیں مسنون ہیں، ان کی دلیل اسی باب میں

۱۔ معارف السنن (ج ۲ ص ۴۱۳) ۱۲-۱

۲۔ لیکن طحاوی (ج ۱ ص ۱۶۴ و ۱۶۵، باب التطوع باللیل والنہار کیف ہو؟) میں جبہ بن سحیم حضرت ابن عمرؓ کے بارے میں فرماتے ہیں ”انہ کان یصلی قبل الحجۃ اربعاً لا یفصل بینہن بسلام اللہ“ اس روایت کے بارے میں علامہ نیویؒ فرماتے ہیں، رواہ الطحاوی واسنادہ صحیح (آثار السنن ص ۲۴۷ باب السنۃ قبل صلاۃ الحجۃ وبعدھا) ۱۲م

۳۔ (ج ۱ ص ۲۸۳) کتاب الحجۃ، فصل من اغتسل او توفئاً واتی الحجۃ وصلی ما قدر لہ اللہ ۱۲ مرتب

۴۔ حافظ زیلعیؒ نے جمعہ کی سنن قبلہ کے ثبوت پر واقعہ سلیک سے استدلال کیا ہے ”جاری سلیک الغطفانی ورسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یخطب فقال لہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم اصلیت رکعتین قبل ان تجئ، قال: لا، قال فصل رکعتین اللہ“ نصب الراية (ج ۲ ص ۲۰۶) باب صلاۃ الحجۃ۔ احادیث سنۃ الحجۃ ۱۲ مرتب غنی عنہ

۵۔ امام شافعیؒ کا ایک قول اسی کے مطابق ہے، کافی معارف السنن (ج ۲ ص ۴۱۱) ۱۲ مرتب

حضرت ابوہریرہؓ کی مرفوع حدیث صحیح ہے ”من كان منكداً مصلياً بعد الجمعة فليصل أربعاً“ نیز ان کا استدلال حضرت ابن مسعودؓ کے عمل سے بھی ہے ”انہ کان یصلی قبل الجمعة أربعاً وبعدھا أربعاً“

اور صاحبین کے نزدیک جمعہ کے بعد چھ رکعتیں مسنون ہیں، ان کا استدلال حضرت عطار کی روایت باب سے ہے ”قال رأیت ابن عمر صلی بعد الجمعة رکعتین ثم صلی بعد ذلك أربعاً“ نیز امام ترمذیؒ نے حضرت علیؓ کے بارے میں بھی نقل کیا ہے کہ ”انہ امر ان یصلی بعد الجمعة رکعتین ثم أربعاً“

حنفیہ میں سے علامہ ابراہیم حلبیؒ نے ”منیۃ المصلیٰ“ کی شرح میں صاحبینؒ کے قول پر فتویٰ دیا ہے کیونکہ یہ جامع قول ہے اور اس کو اختیار کرنے سے جمعہ کے بعد چار رکعات اور دو رکعات والی تمام روایا میں تطبیق ہو جاتی ہے۔

پھر ان چھ رکعتوں کی ترتیب میں مشائخ کا اختلاف رہا ہے، بعض مشائخ حنفیہ پہلے

۱۔ ترمذی (ج ۱ ص ۹۵) باب فی الصلوۃ قبل الحجۃ وبعدہا۔ اس روایت کو ہم پیچھے مرفوعاً بھی نصب الراہ (ج ۲ ص ۲۰۶) کے حوالے سے نقل کر چکے ہیں، نیز اسی مفہوم کی ایک روایت حضرت علیؓ سے بھی مرفوعاً مروی ہے اس کا حوالہ بھی پیچھے دیا جا چکا ہے ۱۲ مرتب

۲۔ نیز معجم طبرانی کبیر میں ابو عبد الرحمنؒ سے مروی ہے: قال کان عبد اللہ بن مسعودؓ یعلمنا ان نصلی أربع رکعات بعد الحجۃ حتی سمعنا قول علیؓ فاستأ، قال ابو عبد الرحمنؒ ففتح نصلی ستاً، مع الزوائد (ج ۲ ص ۱۹۵) باب فی سنۃ الحجۃ نیز ایک روایت سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ کا عمل بھی بعد میں جمعہ کے بعد چھ رکعتیں پڑھنے کا ہو گیا تھا ”عن قتادۃ ان ابن مسعود کان یصلی بعد الحجۃ ست رکعات (قال البیہقی) رواہ الطبرانی فی الکبیر، و قتادۃ لم یسمع من ابن مسعود، الزوائد للبیہقی (ج ۲ ص ۱۹۵) ۱۲ رشید اشرف عفا اللہ عنہ

۳۔ غنیۃ المستملی المعروف بالکبیری (ص ۳۸۹) فعل فی النوافل ”وعند ابی یوسف السنۃ بعد الحجۃ ست رکعات وهو مروی عن علی رضی اللہ عنہ، والافضل ان یصلی أربعاً ثم رکعتین للخروج عن الخلاف ۱۲ مرتب ۱۳۔ اذا صلی احدکم الحجۃ فلیصل بعدہا أربعاً سنن نسائی (ج ۱ ص ۲۱۰) باب عدد الصلوۃ بعد الحجۃ فی المسجد ۱۲ مرتب ۱۴۔ چنانچہ حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے ”قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلی بعد الحجۃ رکعتین فی بیتہ، سنن نسائی (ج ۱ ص ۲۱۰) باب صلاة الامام بعد الحجۃ ۱۲ م

چار رکعات اور پھر دو رکعات پڑھنے کے قائل ہیں اور بعض اس کے برعکس صورت کو افضل قرار دیتے ہیں یعنی پہلے دو رکعتیں پھر چار رکعتیں۔ حضرت شاہ صاحبؒ نے آخری قول کو ترجیح دی ہے کیونکہ یہ حضرت علیؓ اور حضرت ابن عمرؓ کے آثار سے مؤید ہے۔

بَابُ فَمِنْ يَذْرُكُ مِنَ الْجُمُعَةِ رُكْعَةً

من أدرك من الصلوة ركعة فقد أدرك الصلوة « ائمہ ثلاثہ اور امام محمدؒ کا مسلک یہ ہے کہ اگر کوئی شخص جمعہ کی دوسری رکعت میں رکوع کے بعد شریک ہو تو اس پر نماز ظہر واجب ہے (فیصلی أربعاً ظہراً وینبی من غیر استثنائات)۔

جیکہ امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اگر قعدہ اخیرہ میں سلام ہو پہلے پہلے شریک ہو گیا تو وہ دوسری رکعات بطور جمعہ پڑھے گا۔
ائمہ ثلاثہ حدیث باب کے مفہوم مخالف سے استدلال کرتے ہیں (یعنی جس کو ایک رکعت

لہ یہی مسلک ہے امام ابو یوسفؒ راہ طحاوی کا، چنانچہ امام طحاوی لکھتے ہیں ”ثبت بما ذکرنا ان التطوع الذي لا ينبغي تركه بعد الجمعة وهو قول ابی یوسف الا انه قال احب الى ان يبدأ بالاربع ثم ثلثی بالركعتين لانہ هو ابع من ان يكون قد صلى بعد الجمعة مثلها على ما قد نبی عنه، پھر امام طحاویؒ نے اپنی سند سے نقل کیا ہے ”ان عمرؓ کہہ ان یصلی بعد الجمعة مثلها قال ابو جعفر فلذلك استحباب ابو یوسف ان يقدم الاربع قبل الركعتين لانہن لسن مثل الركعتين، فکرم ان يقدم الركعتان لانہما مثل الجمعة۔ شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۱۶۶) باب التطوع بعد الجمعة کیف ہو ۱۲ رشید اشرف عفی عنہ

۱۲ وروی عن علی بن ابی طالب انہ امر ان یصلی بعد الجمعة رکعتین ثم أربعاً، ترمذی (ج ۱ ص ۹۵) باب فی الصلوة قبل الجمعة وبعدها

عن عطاء قال کان ابن عمر اذا صلی الجمعة صلی بعدہا ست رکعات رکعتین ثم أربعاً، مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۱۳۲) من کان یصلی بعد الجمعة رکعتین

نیز حضرت ابن مسعودؓ کا عمل بھی اسی طرح مروی ہے ”عن عبد اللہ بن حبیب قال کان عبد اللہ یصلی أربعاً فلما قدم علی سنی سنی رکعتین واربعا، حوالہ بالا ۱۳ مرتب عفی عنہ

و عن محمد وایتان، روایۃ کا مجہور و روایۃ کا لا امام، مکافی البرائع (ج ۱ ص ۲۶۷) ۱۲ م

بھی نہیں ملی اس کو گویا نمازی نہیں ملی (اور نسانی کی روایت میں یہاں جمعہ کی تصریح بھی موجود ہے)
 شیخین کا استدلال حضرت ابو ہریرہؓ کی ایک دوسری حدیث مرفوعہ سے ہے جس میں ارشاد
 ہے ”اذا اتيت الصلوة فعليكم السكينة فما ادركتم فصلوا وما فاتكم فاتموا“
 اس میں جمعہ اور غیر جمعہ کی کوئی تفصیل نہیں، پھر جہاں تک حدیث باب سے استدلال کا تعلق ہے
 اس کا جواب یہ ہے کہ یہ استدلال مفہوم مخالف سے ہے، اور مفہوم مخالف ہمارے نزدیک
 حجت نہیں، واللہ اعلم۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي السَّفَرِ يَوْمَ الْجُمُعَةِ

بعث النبي صلى الله عليه وسلم عبد الله بن رواحة في سرية، فوافق ذلك
 يوم الجمعة فعدا اصحابه فقال اتخلف فاصلي مع رسول الله صلى الله عليه وسلم
 ثم احقهم فلما صلى مع النبي صلى الله عليه وسلم رآه، فقال له: ما منعك
 ان تغدو مع اصحابك، قال: اردت ان اصلي معك ثم احقهم، فقال: لو
 انفقت ما في الارض ما ادركت فضل غدوتهم۔

جہور کے نزدیک جمعہ کے دن زوال سے پہلے سفر میں جانا بلا کراہت جائز ہے خواہ اسے نماز
 جمعہ ملنے کی امید ہو یا نہ ہو، البتہ جس شخص پر جمعہ واجب ہو ایسے شخص کو زوال کے بعد جمعہ کی

۱۔ (ج ۱ ص ۲۱۰، من ادرك ركعة من صلاة الجمعة) عن النبي صلى الله عليه وسلم قال من ادرك من صلاة
 الجمعة ركعة فقد ادرك ۱۲ مرتب غفر عنه

۲۔ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۸۸) کتاب الاذان، باب ما ادركتم فصلوا وما فاتكم فاتموا، ۱۲ مرتب
 ۳۔ نیز اس روایت کے ظاہر پر کسی کا عمل نہیں کیونکہ اس کا ظاہر اس پر دلالت کر رہا ہے کہ صرف ایک رکعت
 پالینے والا تمام نماز کو پانے والا ہوگا جس کا تقاضا یہ ہے کہ اسے دوسری رکعت پڑھنے کی ضرورت نہ ہو۔
 لہذا اس میں تاویل کی جائے گی کہ ”فقد ادرك الصلوة“ سے مراد ”ادرك فضيلة الصلوة“ یا ”ادرك
 حكم الصلوة“ ہے۔ ۱۲ مرتب غفر عنه

عہ شرح باب از مرتب ۱۲

ادا کی گئی ہے قبل سفر میں جانا مکروہ تحریمی ہے، لیکن امام احمد کے نزدیک زوال سے پہلے بھی سفر میں جانا اسی طرح مکروہ ہے جس طرح زوال کے بعد۔
 حدیث باب ائمۃ ثلاثہ کے مسلک کے مطابق ہے، نیز حضرت عمرؓ کے اثر اور ابو عبیدہؓ بن الجراح کے عمل سے بھی ان کی تائید ہوتی ہے۔ واللہ اعلم بالصواب
 والیہ المرجع والمآب۔

(از مرتب عفا اللہ عنہ)



۱۔ وفی رد المحتار: ویضی ان یستثنیٰ ما اذا كانت تفوتہ رفقتہ لوصولہ ولا یکنہ الذہاب، تأمل اھ — معارف السنن (ج ۴ ص ۴۲۳) ۱۲ مرتب
 ۲۔ حضرت عائشہؓ کی ایک روایت موقوفہ ہے امام احمد کے مسلک کی تائید ہوتی ہے "قالت: اذا درکتک لیلۃ الجمعۃ فلا تخرج حتی تصلی الجمعۃ" دیکھئے اس روایت کے لئے اور تابعین کے دوسرے آثار کے لئے مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۱۰۶) من کہ اذا حضرت الجمعۃ ان یخرج حتی تصلی الجمعۃ ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

۳۔ دیکھئے عن الاسود بن قیس عن ابيہ قال قال عمر: الجمعۃ لا تمنع من سفر۔

عن صالح بن کیسان ان ابا عبیدہ خرج یوم الجمعۃ فی بعض اسفاره ولم یتنظر الجمعۃ۔

مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۱۰۵) من رخص فی السفر یوم الجمعۃ، نیز مصنف عبدالرزاق (ج ۳

ص ۲۵۰، رقم ۵۵۳۶، باب السفر یوم الجمعۃ میں ایک روایت کے تحت حضرت عمرؓ کا قول مردی ہے:

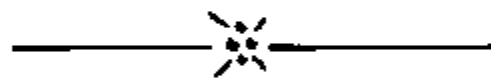
"ان الجمعۃ لا تمنعک السفر ما لم یحضر وقتہا"

امام زہری نقل کرتے ہیں "خرج رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مسافراً یوم الجمعۃ فمضى

قبل الصلوۃ" (ج ۳ ص ۱۵۱، رقم ۵۵۳۶) ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

ابواب العیدین



عید عَادَ يَعُودُ سے ماخوذ ہے، یہ اصل میں عَوْد تھا۔ والد کے کون اور ما قبل کے کسو کی وجہ سے ”واؤ“ کو ”یار“ سے تبدیل کر دیا گیا، جیسے ”میزان“ اس کی جمع ”اعیاد“ آتی ہے، قاعدہ کے مطابق ”اعواد“ ہونی چاہئے تھی، مگر ”عود“ بمعنی لکڑی کی جمع سے منسرق کرنے کے لئے جمع ”اعیاد“ آتی ہے۔

بعض حضرات نے کہا کہ عید کو عید اس وجہ سے کہا جاتا ہے کہ یہ بار بار لوٹ کر آتی ہے۔

اور بعض کے نزدیک یہ ”عود“ (ایک خوشبودار لکڑی) سے مشتق ہے اور وجہ تسمیہ یہ ہے کہ اس میں بکثرت عود جلائی جاتی ہے۔

لیکن صحیح قول یہی ہے کہ یہ ”عاد یعود“ سے ماخوذ ہے اور اس کا نام تَفَاؤلاً عید رکھا گیا ہے گویا یہ ایک دعا ہے کہ خدا کرے یہ دن

بار بار آئے جیسا کہ قافلہ کا نام تغاڑلاً قافلہ رکھا گیا ہے۔
پھر بسا اوقات یہ لفظ مطلق خوشی کے دن کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے، جیسا کہ ایک
شاعر کہتا ہے ۱

عید وعید وعید من مجتعة وجہ الحبيب ويوم العيد والجمعة
ہر مذہب و ملت میں چند ایام خوشی منانے کیلئے مقرر ہوتے ہیں لیکن اسلام نے سال
بھر میں صرف دو یوم مقرر کئے ہیں اور یہ دونوں بھی عظیم الشان عبادتوں کی تکمیل کے وقت مشروع
ہیں۔ چنانچہ عید الفطر کے موقع پر میام رمضان کی تکمیل ہوتی ہے اور عید الاضحیٰ کے موقع پر
حج کی۔ پھر دوسرے مذاہب کے برعکس ان دونوں دنوں کو بھی عبادت بنادیا گیا ہے کہ ان کا آغاز
دو گانہ عید سے ہوتا ہے۔ (بنیادات و تغیر من المرتب)

وجوب صلوٰۃ عید نماز عید امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک واجب ہے، فقہار احناف نے
اس کو ظاہر روایت قرار دے کر اسی پر فتویٰ دیا ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کی
دوسری روایت کے مطابق نماز عید سنت مؤکدہ ہے، امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا مسلک
بھی اسی کے مطابق ہے اور صاحبین نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے۔ امام احمدؒ کے نزدیک نماز
عید فرض کفایہ ہے، امام مالکؒ کی بھی ایک روایت اسی کے مطابق ہے اور بعض شوافع کا مسلک
بھی یہی ہے۔

قرآن و حدیث سے وجوب کی تائید ہوتی ہے :

① "فَصَلِّ لِرَبِّكِ وَأَنْتِ حَيَّةٌ" تفسیر مشہور کے مطابق اس میں "صَلِّ" سے مراد
"صَلِّ صَلَاةَ الْعِيدِ" ہے (معارف السنن ج ۲ ص ۲۶۶، باب فی صلاۃ العید قبل
الخطبة، نیز دیکھئے روح المعانی جز ۳ ص ۲۸۴ تفسیر سورہ کوثر)

② احادیث میں تو اتر کے ساتھ ثابت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے عیدین کی نماز
پر مواظبت من غیر ترک فرمائی ہے، مثلاً حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت ہے "ان
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یخرج یوم الفطر ویوم الاضحیٰ الی المصلیٰ

فیعلی بالناس الخ، سنن نسائی ج ۱ ص ۲۳۳، استقبال الامام بالناس بوجهه فی الخطبة (۳) عہد صحابہ سے لیکر آج تک امت کا تعامل بھی وجوب کی دلیل ہے۔

(۴) بعض حضرات نے باری تعالیٰ کے ارشاد ”وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَاكُم“ (آیت ۱۸۵، سورۃ بقرہ جزر ۱) کا مصداق صلوٰۃ عید قرار دیا ہے اور امر کو وجوب کے لئے مانا ہے یہ آیت سورۃ بقرہ میں صیام کے سیاق میں آئی ہے جبکہ سورۃ حج (آیت ۲۷۱ جزر ۱) میں بغیر واؤ کے قربانی اور حج کے سیاق میں آئی ہے۔ پہلے مقام پر صلاۃ الفطر کی مشروعیت و وجوب اور دوسرے مقام پر صلاۃ الاضحیٰ کی مشروعیت و وجوب کی طرف اشارہ معلوم ہوتا ہے۔ واللہ اعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ فِي الْمَشْيِ يَوْمَ الْعِيدَيْنِ

عن علی قال: من السنة ان تخرج الى العيد ماشيا وان تأكل شيئا قبل ان تخرج۔ اس پر اتفاق ہے کہ جمعہ و عیدین کی ادائیگی کیلئے پیدل جانا افضل ہے، اور بغیر عذر کے سواری پر جانا اگرچہ بالاتفاق جائز ہے لیکن خلاف اولیٰ ہے یہی حکم دوسری نمازوں کا بھی ہے جیسا کہ ”فلما تأتوها تسعون وأتوها تمشون“ سے اس کی تائید ہوتی ہے۔ امام ترمذی نے حدیث باب کی اگرچہ تحسین کی ہے لیکن درحقیقت یہ ضعیف ہے، اس لئے کہ یہ عارضہ غور سے مروی ہے اور جمہور محدثین نے انہیں ضعیف قرار دیا ہے البتہ مفہوم حدیث کے استحباب پر اہل علم کا اتفاق ہے کما ذکرنا آنفاً۔

پہرشی للعيد کی فضیلت سے متعلقہ کوئی حدیث صحیح اگرچہ مروی نہیں لیکن مشی للجمعة کی فضیلت پر صحیح احادیث مروی ہیں۔ واللہ اعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

۱۔ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۲۴) باب المشی الی الحجۃ ۱۲ مرتب

۲۔ چنانچہ سنن نسائی (ج ۱ ص ۲۰۵، باب فضل المشی الی الحجۃ) میں حضرت اوس بن اوس کی مرفوع روایت ہے ”من اغتسل يوم الحجۃ وغسل وغدا وبكر“ ومشی ولم یركب“ ودنا من الامام وانصت ولم یبلغ کان له بكل خطوة عمل سنة، نیز فضیلت سے متعلقہ دوسری احادیث کیلئے دیکھئے ”الترغیب والترہیب“ (ج ۱ ص ۴۸۶ تا

ص ۴۸۸) الترغیب فی صلاۃ الحجۃ داسعی الیہا ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ عہ شرح باب از مرتب ۱۲

بَابُ فِي صَلَاةِ الْعِيدَيْنِ قَبْلَ الْخُطْبَةِ

كان رسول الله صلى الله عليه وسلم والابوبكر وعمر يصليان في العیدین قبل الخطبة ثم يخطبون «خلفاء راشدين» ائمة اربعة اور جمهور امت کا اس پر اتفاق ہے کہ عیدین کا خطبہ نماز سے فراغت کے بعد مسنون ہے، پھر حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک اگر نماز سے پہلے خطبہ دے دیا پھر بھی درست ہے اگرچہ خلاف سنت اور مکروہ ہے۔

«ويقال إن أول من خطب قبل الصلاة مروان بن الحکم» اس سے معلوم ہوتا ہے کہ نماز عید سے پہلے خطبہ دینا سب سے پہلے مروان بن الحکم نے شروع کیا جب کہ ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ کام سب سے پہلے حضرت عمر بن الخطابؓ نے کیا۔ اور ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ کام سب سے پہلے حضرت عثمان بن عفانؓ نے کیا نیز بعض روایات میں اس سلسلہ میں حضرت معاویہؓ اور بعض میں زیادؓ کا نام آیا ہے اس طرح بظاہر تارض ہو جاتا ہے، نیز نماز عید سے قبل خطبہ کا جواز معلوم ہوتا ہے۔

۱۔ شرح باب از مرتب ۱۲

۲۔ یہ تمام تفصیل معارف السنن (ج ۴ ص ۴۲۷) سے ماخوذ ہے۔ پھر شافعیہ و حنابلہ کے نزدیک اگر نماز سے پہلے خطبہ دے دیا تو نماز درست ہے اور خطبہ کا عدم ہے چنانچہ علامہ بخاریؒ لکھتے ہیں «وأما عند الشافعية فالصلاة صحيحة، والخطبة غير محسوبة، والرجل مسيء، كما في شرح المذهب (۵: ۲۵) وكذا عند أحمد كما في المغني (۲: ۳۶۷)۔ معارف السنن (ج ۴ ص ۴۲۷ و ۴۲۸) مرتب

۳۔ مروان بن الحکم بن ابی العاص ابن اُمیة ابو عبد الملك الاموي المدني، ولي الخلافة في آخر سنة أربع وستين ومات سنة خمس في رمضان وله ثلاث اودى وستون سنة «لا يثبت له صحبة» من الثانية۔ تقریب التہذیب (ج ۲ ص ۲۳۸ و ۲۳۹، رقم ۱۱۷۱) مرتب

۴۔ عبد الرزاق عن ابن جریج قال: أخبرني يحيى بن سعيد قال: أخبرني يوسف بن عبد الله بن سلام قال: أول من بدأ بالخطبة قبل الصلاة يوم الفطر عمر بن الخطابؓ، مصنف عبد الرزاق (ج ۳ ص ۲۸۳ رقم ۵۶۴۴) باب أول من خطب ثم عثمانؓ

۵۔ دیکھئے فتح الباری (ج ۲ ص ۳۷۶) باب المشي في الركوب الى العيد والصلاة قبل الخطبة ۱۲ مرتب عفی عنہ

۶۔ قال ابن شهاب: أول من بدأ بالخطبة قبل الصلاة معاويةؓ، مصنف عبد الرزاق (ج ۲ ص ۳۸۴ رقم ۵۶۴۶) ۱۲

فتح الباری (ج ۲ ص ۳۷۶)

قال ابن شهاب: أول من بدأ بالخطبة قبل الصلاة معاويةؓ، مصنف عبد الرزاق (ج ۲ ص ۳۸۴ رقم ۵۶۴۶) ۱۲

اس کے جواب میں بعض علماء نے ان حضرات سے متعلق روایات پر کلام کیا ہے جبکہ بعض نے فرمایا کہ دراصل حضرت عثمانؓ نے دو دروازے آنے والے لوگوں کی رعایت کیلئے خطبہ کو مقدم کیا تاکہ بعد میں آنے والے حضرات نماز میں شریک ہو سکیں چنانچہ ان کے بارے میں مروی ہے ”اَوَّلُ مَنْ خَطَبَ قَبْلَ الصَّلَاةِ عُمَانٌ صَلَّى بِالنَّاسِ ثُمَّ خَطَبَهُمُ بَعْنَى عَلَى الْعَادَةِ، فَلَمْ يَأْمُرْ بِمَدِيدِ الْوَا الصَّلَاةِ فَعَمِلَ ذَلِكَ، أُمِّي صَارَ يَخْطُبُ قَبْلَ الصَّلَاةِ“۔ البتہ حضرت عمرؓ کے تقدیم خطبہ کی دوسری وجہ بیان کی گئی ہے چنانچہ عبداللہ بن سلامؓ فرماتے ہیں ”قَالَ: كَانَ النَّاسُ يَبْدُؤُونَ بِالصَّلَاةِ ثُمَّ يَتَوَنُّونَ بِالْخُطْبَةِ حَتَّى إِذَا كَانَ عَمْرًا وَكَثُرَ النَّاسُ فِي زَمَانِهِ وَكَانَ إِذَا ذَهَبَ يَخْطُبُ ذَهَبَ جَفَاةً النَّاسَ، فَلَمَّا رَأَى ذَلِكَ عَمْرًا بَدَأَ بِالْخُطْبَةِ حَتَّى خَتَمَ بِالصَّلَاةِ“۔ لیکن راجح یہ ہے کہ حضرت عمرؓ کی طرف تقدیم خطبہ کی نسبت شاذ اور حدیثِ باب کے خلاف ہے، البتہ حضرت عثمانؓ سے تقدیم خطبہ ثابت ہے اور ان کے بعد حضرت معاویہؓ سے بھی، غالباً انہوں نے حضرت عثمانؓ کی اتباع میں ایسا کیا۔ پھر چونکہ زیادہ حضرت معاویہؓ

لہ چنانچہ حضرت بنوریؒ حضرت عمرؓ سے متعلق روایت کے بارے میں فرماتے ہیں وہو شاذ مخالف لروایۃ الصحیحین وہو حدیث الباب یوقال ابن قدامہ: وروی عن عثمان وابن الزبیر انہما فعلاہ ولم یصح ذلک عنہما۔
الملقط من معارف السنن (ج ۴ ص ۴۲۸) ۱۲ مرتب

لہ رواہ ابن المنذر باستاد صحیح الی الحسن البصری، انظر فتح الباری (ج ۲ ص ۳۷۶) باب المشی والركوب
الی العید والصلاة قبل الخطبة الخ ۱۲ م

لہ مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۱۷۱) من رخص أن یخطب قبل الصلاة ۱۲ م

لہ جیسا کہ ہم پیچھے حاشیہ میں ”معارف السنن“ کے حوالہ سے نقل کر چکے ہیں ۱۲ م

لہ حوالہ پیچھے ذکر کیا جا چکا ہے، اگرچہ ابن قدامہؒ فرماتے ہیں: ”وروی عن عثمان وابن الزبیر انہما فعلاہ ولم یصح ذلک عنہما“ معارف السنن (ج ۴ ص ۴۲۸) ۱۲ مرتب

لہ حوالہ پیچھے دیا جا چکا ہے۔ ۱۲ م

کے زمانے میں بصرہ کا گورنر تھا، اس نے بھی حضرت معاویہؓ کی اتباع میں تقدیم خطبہ پر عمل کیا، اسی طرح مدینہ کے گورنر مروان نے بھی اسی زمانہ میں حضرت معاویہؓ کی اتباع میں اور بقول بعض اپنی بعض مصالح کی بنا پر تقدیم خطبہ علی الصلوٰۃ کو اختیار کیا۔

پھر حضرت عثمانؓ، حضرت معاویہؓ، مروان اور زیاد کو ”اَوَّل من خطب“ کا مصداق قرار دینا رُوایہ کے اپنے علم کے اعتبار سے ہو سکتا ہے، نیز یہ بھی ممکن ہے کہ حضرت معاویہؓ نے اپنے علاقہ میں سب سے پہلے تقدیم خطبہ پر عمل کیا ہو اس لئے ان کو ”اَوَّل من خطب“ کہا گیا اور مروان اور زیاد بھی چونکہ ان کے گورنر تھے اور اسی زمانہ میں اپنے اپنے علاقوں میں تقلیداً یا مصلحتاً انہوں نے بھی تقدیم خطبہ کو اختیار کر رکھا تھا، اس لئے ”اَوَّل من خطب“ کی نسبت ان کی طرف بھی کی گئی۔ واللہ اعلم بالصواب۔

(از مرتب عفا اللہ عنہ)

لہ قال الحافظ: واما مروان فراعی مصلحتهم فی اسماعهم الخطبة لیکبر قبل انہم کانوا فی زمن مروان یتعمدون ترک سماع خطبہ لما فیہا من سب من لا یتحق السب والا فراط فی مدح بعض الناس، فعلى هذا انما راعی مصلحتہ نفسه ویکتمل ان یكون عثمان فعل ذلک احیاً ناً بخلاف مروان فواظب علیہ فلذلک نسب الیہ “ فتح الباری (ج ۲ ص ۳۷۶) باب لمشی والکوب الی العید الہ

بخاری میں بھی مروان سے متعلق حضرت ابوسعید خدریؓ کا واقعہ مروی ہے ”عن ابی سعید الخدری قال کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یخرج یوم الفطر والأضحیٰ الی المصلیٰ، فأدّٰل شئ یمیداً بہ الصلاۃ ثم ینصرف فقیوم مقابل الناس والناس جلوس علی صفوفہم، فیعظہم ویوصیہم ویأمرہم فان کان یرید ان یقطع بعثاً قطعہ أو یأمر بشئ أمر بہ، ثم ینصرف، فقال ابوسعید: فلم یزل الناس علی ذلک حتی خرجت مع مروان وہو امیر المدینۃ فی أضحیٰ أو فطر، فلما أتینا المصلیٰ إذا منبر بناہ کثیر بن الصلت، فاذا مروان یرید ان یرتقی قبل ان یصلیٰ، فہیزت ثوبہ فہبذنی فارتفع فخطب قبل الصلاۃ، فقلت لہ: غیر تم واللہ، فقال: أبوسعید! قد ذہب ما تعلم، فقلت: ما أعلم واللہ خیر مما لا أعلم، فقال: ان الناس لم یکونوا یجلسون لنا بعد الصلوٰۃ فجعلت قبل الصلوٰۃ“ (ج ۱ ص ۱۳۱، باب الخروج الی المصلیٰ بغیر منبر کتاب العیدین) ۱۲

مرتب عفی عنہ

بَابُ أَنَّ صَلَاةَ الْعِيدَيْنِ بِغَيْرِ أَذَانٍ وَلَا إِقَامَةٍ

”صَلَّيْتُ مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ غَيْرَ مَرَّةٍ وَلَا مَرَّتَيْنِ بِغَيْرِ أَذَانٍ وَلَا إِقَامَةٍ“
چنانچہ اس پر اجماع ہے کہ عیدین میں نہ اذان ہے نہ اقامت۔ علامہ ابن قدامہؒ ”المغنی“ میں فرماتے ہیں ”وَلَا نَعْلَمُ فِي هَذَا اخْتِلَافًا مِمَّنْ يَعْتَدُ بِخِلَافِهِ، إِلَّا أَنَّهُ رَوَى عَنْ ابْنِ الزُّبَيْرِ أَنَّهُ أَذَّنَ وَأَقَامَ، وَقِيلَ أَذَلَّ مِنْ أَذْنِ زَيْدٍ، وَهَذَا دَلِيلٌ عَلَى انْتِقَادِ الْأَجْمَاعِ قَبْلَهُ عَلَى أَنَّهُ لَا يَسْتَلْهُمَا أَذَانٌ وَلَا إِقَامَةٌ“

بہر حال جمہور امت کا اس پر اتفاق ہے کہ نماز عید بغیر اذان اور اقامت کے پڑھی جائیگی، لیکن یہاں یہ واضح ہے کہ نماز عید میں ”اعلام بطریق مخصوص“ (اذان و اقامت) کی تو نفعی ہے لیکن نفسِ اعلام یعنی اعلان کی نفعی نہیں، اس لئے کہ وہ تمام نوافل جو جماعت کے ساتھ مشروع ہیں مثلاً تراویح، صلوٰۃ کسوف اور استسقاء وغیرہ جس طرح ان میں اذان و اقامت کے بجائے اعلان مشروع ہے اسی طرح نماز عید میں بھی اعلان وغیرہ کر کے لوگوں کو باخبر کرنا درست ہے۔
وَاللَّهُ أَعْلَمُ (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ الْقِرَاءَةِ فِي الْعِيدَيْنِ

كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقْرَأُ فِي الْعِيدَيْنِ فِي الْجُمُعَةِ ب”سَبِّحْ

- ۱۔ (ج ۲ ص ۲۳۵) کذا فی معارف السنن (ج ۴ ص ۴۲۹) ۱۲ مرتب
 - ۲۔ عمدة القاری (ج ۶ ص ۲۸۲، باب المشی والركوب الى العيد والصلاة قبل الخطبة بغیر اذان ولا اقامة)، اور فتح الباری (ج ۲ ص ۳۷۷، باب المشی والركوب الى) میں ”اول من احدث الاذان“ کے بابے میں متعدد اقوال مذکور ہیں، فقیل: ”معاویة“ وقیل: ”زیاد“ وقیل: ”ہشام“ وقیل: ”مروان“ وقیل: ”عبد اللہ بن الزبیر“ واللہ اعلم بالصواب
 - ۳۔ کذا فی الکوکب الدرر (ج ۱ ص ۲۰۶ و ۲۰۷) ۱۲ مرتب
- عہ شرح باب از مرتب ۱۲

اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى، وَهَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ الْغَاشِيَةِ «وَرَبَّمَا اجْتَمَعَ فِي يَوْمٍ
وَاحِدٍ فَيَقْرَأُ بِهِمَا» اس سے معلوم ہوا کہ اگر جمعہ اور عید ایک ہی دن میں جمع ہو جائیں تو
دونوں نمازیں ادا کی جائیں گی۔ چنانچہ جمہور کا مسلک یہی ہے۔

البتہ علامہ ابن قدامہ حنبلیؒ اپنی کتاب ”المغنی“ (ج ۲ ص ۲۱۲) میں لکھتے ہیں کہ اگر عید
اور جمعہ ایک ہی دن میں جمع ہو جائیں تو جس شخص نے نماز عید میں شرکت کی ہوگی ان سب سے جمعہ
ساقط ہو جائے گا البتہ امام سے ساقط نہ ہوگا، نیز وہ نقل کرتے ہیں ”وَمَنْ قَالَ بِسْقُوطِهِ
الشَّعْبِي وَالنَّخَعِي وَالْأَوْزَاعِي وَقِيلَ هَذَا مَذْهَبُ عُمَرَ وَعُثْمَانَ وَعَلِيٍّ وَسَعِيدٍ وَابْنِ
عُمَرَ وَابْنِ عَبَّاسٍ وَابْنِ الزُّبَيْرِ“ نیز شرح المہذب میں امام شافعیؒ کا مسلک یہ بیان
کیا گیا ہے ایسی صورت میں اہل بوادی سے جمعہ ساقط ہو جائے گا البتہ اہل بلد سے ساقط نہ ہوگا،
امام شافعیؒ کی ایک روایت جمہور کے مطابق ہے یہ

قَاتِلِينَ سَقُوطَ كَأَسَدَلَالِ حَضْرَةِ عُثْمَانَؓ كَے واقعہ سے ہے، حضرت ابو عبید فرماتے ہیں:
”ثُمَّ شَهِدْتُ مَعَ عُثْمَانَ بْنِ عَفَانَ وَكَانَ ذَلِكَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ فَصَلَّى قَبْلَ الْخُطْبَةِ ثُمَّ
خَطَبَ فَقَالَ: يَا أَيُّهَا النَّاسُ! إِنَّ هَذَا يَوْمٌ قَدْ اجْتَمَعَ لَكُمْ فِيهِ عِيدَانِ،
فَمَنْ أَحَبَّ أَنْ يَنْتَظِرَ الْجُمُعَةَ مِنْ أَهْلِ الْعَوَالِي فَلْيَنْتَظِرْ وَمَنْ أَحَبَّ أَنْ يَجْمَعَ
فَقَدْ أَذْنَتْ لَهُ“

لیکن یہ استدلال کمزور ہے کیونکہ اہل عوالی پر بعد منازل اور اہل قریٰ ہونے کی وجہ سے
جمعہ واجب نہیں تھا، اس لئے یہ لازم نہیں آتا کہ اہل مصر سے بھی جمعہ ساقط ہو جائے، یہی وجہ
ہے کہ حضرت عثمانؓ نے رخصت کا اختیار صرف اہل عوالی کو دیا تھا۔

مختصر یہ کہ جمعہ کا ثبوت دلائل قطعیہ سے ہے لہذا اس کے سقوط کیلئے بھی دلیل قطعی
کی ضرورت ہوگی جبکہ اس بارے میں کوئی صحیح و صریح خبر مرفوعہ موجود نہیں چہ جائیکہ کوئی دلیل
قطعی موجود ہو لہذا جمعہ کے سقوط کا اعتبار کر کے کتاب اللہ، اخبار متواترہ اور اجماع کی
مخالفت نہیں کی جاسکتی۔ واللہ اعلم (بتغیر و زیادۃ من المرتب)

صحیح بخاری (ج ۲ ص ۳۵۵) کتاب النماز، باب ما یؤکل من لحم الاضاحی وما یتزود منها۔
وہو الامام مالک (ص ۱۹۵) الامام مالک (ص ۱۹۵) الامام مالک (ص ۱۹۵) الامام مالک (ص ۱۹۵)

لے مذاہب کی تفصیل کیلئے دیکھئے اعلا السنن (ج ۸ ص ۷۵ تا ۸۰) باب اذا اجتمع العید والجمعة لا تسقط الجمعة بہ
نیز دیکھئے معارف السنن (ج ۲ ص ۴۳۱) ۱۲ مرتب عنی عندہ

بَابُ فِي التَّكْبِيرِ فِي الْعِيدَيْنِ

ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کثیر فی العیدین ، فی الاولی سبعا قبل القراءة وفي الاخرة خمساً قبل القراءة ؛ اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ عیدین کی تکبیرات زوائد کتنی ہیں ۔ امام مالکؒ کے نزدیک گیارہ تکبیریں ہیں ، چھ پہلی رکعت میں (تکبیر تحریمیہ کے سوا) اور پانچ دوسری رکعت میں ۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک بارہ تکبیریں ہیں ، سات پہلی رکعت میں (تکبیر تحریمیہ کے سوا) اور پانچ دوسری رکعت میں ، امام احمدؒ کا مسلک مالکیہ کے مطابق ہے ۔ اور یہ سب حضرات اس پر متفق ہیں کہ دونوں رکعتوں میں تکبیریں قرارت سے پہلے ہوں گی ۔

حنفیہ کے نزدیک تکبیرات زوائد صرف چھ ہیں ، تین پہلی رکعت میں قرارت سے پہلے اور تین دوسری رکعت میں قرارت کے بعد ۔

ائمہ ثلاثہ کا استدلال ”کثیر بن عبد اللہ عن ابيه عن جدّه“ کی حدیث باب سے ہے ، البتہ اس میں امام شافعیؒ ”فی الاولی سبعا“ کے الفاظ کو تمام تر تکبیرات زوائد پر محمول کرتے ہیں اور مالکیہ اور حنابلہ یہ کہتے ہیں کہ ان سات میں ایک تکبیر تحریمیہ بھی شامل ہے اس طرح ان حضرات کے درمیان ایک تکبیر کا اختلاف ہو گیا ۔

حنفیہ اس حدیث باب کا یہ جواب دیتے ہیں کہ اس کا مدار کثیر بن عبد اللہ پر ہے جو نہایت ضعیف ہے اور امام ترمذی نے اس حدیث کی جو تحسین کی ہے اس پر دوسرے محدثین نے سخت اعتراض کیا ہے ۔

۱۔ قال فيه الشافعي : ركن من اركان الكذب ، وقال ابو داود : كذاب ، وقال ابن حبان : يروي عن ابيه عن جدّه نسخة موضوعه لا يجل ذكرها في الكتب ولا الرواية عنه الا على جهة التعجب ، وقال النسائي والدارقطني : متروك الحديث ، وقال ابن معين : ليس بشيء ، وقال ابن حنبل : منكر الحديث ليس بشيء ، وقال عبد الله بن احمد : ضرب أبي علي حديثه في المستدر ولم يحدّث عنه ، وقال ابو زرعة : واهي الحديث ۔ الجوهر النقي لابن التركماني في ذيل السنن الكبرى للبيهقي (ج ۳ ص ۲۸۵) باب التكبير في صلوة العیدین ۱۲ مرتب غفی عنہ

۲۔ دیکھئے معارف السنن (ج ۴ ص ۴۳۶) ۱۲ مرتب

ان حضرات کا دوسرا استدلال حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کی مرفوع حدیث سے ہے،
 ”التکبیر فی الفطر سبع فی الاولى وخمس فی الاخری، والقراءة بعد ہما کلتیہما“
 لیکن اس حدیث کا مدار عبداللہ بن عبدالرحمن الطائفی پر ہے اور یہ بھی ضعیف ہے۔
 ان حضرات کا تیسرا استدلال ابو داؤد میں حضرت عائشہؓ کی روایت سے ہے کہ ”ان رسول اللہ
 صلی اللہ علیہ وسلم کان یکبیر فی الفطر الاضحی، فی الاولى سبع تکبیرات
 فی الثانية خمساً“

لیکن اس کا مدار ابن ابی نعیم پر ہے جس کا ضعف معروف ہے۔
 ان حضرات کے اپنے مسلک پر اور بھی دلائل ہیں لیکن وہ تمام کے تمام ضعیف ہیں۔
دلائل احناف | حنفیہ کا پہلا استدلال سنن ابی داؤد میں بحول کی روایت سے ہے ”قال
 اخبرنی ابو عائشۃ جلیس لابی ہریرۃ ان سعید بن العاص
 سأل ابا موسیٰ الاشعری وحذیفۃ بن الیمان کیف کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ
 وسلم یکبیر فی الاضحی والفطر؟ فقال ابو موسیٰ کان یکبر اربعاً، تکبیرۃ علی
 الجنائین (ای مثل تکبیرۃ علی الجنائین) فقال حذیفۃ: صدق، فقال ابو موسیٰ
 کذبت اکبر فی البصرۃ حین کنت علیہ۔ قال ابو عائشۃ وانا حاضر
 سعید بن العاص“

اس حدیث میں چار تکبیروں کا ذکر ہے، ان میں سے ایک تکبیر تحریمہ ہے اور تین زوائد ہیں،

۱۔ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۶۳) باب التکبیر فی العیدین ۱۲ مرتب
 ۲۔ قال الذہبی: ذکرہ ابن حبان فی الثقات، وقال ابن معین: صوط، وقال مرة: ضعیف، وقال النسائی
 وغیرہ: لیس بالقوی، وكذا قال ابو حاتم، قال ابن عری: واما سائر حدیثہ فعن عمرو بن شعیب وہی مستقیمۃ
 فہومن یکتب حدیثہ، قلت ثم غلط بن بعدہ فوہم۔ میزان الاعتدال (ج ۲ ص ۴۵۲) از اساتذہ محترمہ دام اقبالہ

۳۔ (ج ۱ ص ۱۶۳) باب التکبیر فی العیدین ۱۲ مرتب

۴۔ ان پر مفصل کلام درس ترمذی جلد اول میں گزر چکا ہے ۱۲

۵۔ تفصیل کیلئے دیکھئے نصب الرایہ (ج ۲ ص ۲۱۶ تا ۲۱۹) باب صلاة العیدین، احادیث انحصار المرفوعہ ۱۲ مرتب

۶۔ (ج ۱ ص ۱۶۳) باب التکبیر فی العیدین ۱۲ مرتب

یہ حدیث دو حدیثوں کے قائم مقام ہے کیونکہ اس میں ذکر ہے کہ حضرت حذیفہؓ نے حضرت ابو موسیٰؓ کی تصدیق فرمائی ۔

اس پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ اس کا مدار عبدالرحمن بن ثوبان پر ہے جنہیں ضعیف کہا گیا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ عبدالرحمن بن ثوبان ایک مختلف فیہ راوی ہیں، جہاں بعض محدثین نے ان کی تضعیف کی ہے وہیں متعدد محدثین نے ان کی توثیق بھی کی ہے۔ چنانچہ حضرت دحیم اور ابو عامر نے ان کو ثقہ قرار دیا ہے اور امام ابو داؤد نے ان کے بارے میں فرمایا ”کان فیہ سلامة وکان مجاب الدعوة“ اور ابن معین فرماتے ہیں ”لیس بہ باس“ نیز صالح جزره نے ان کو ”صدوق“ قرار دیا ہے اور ابن عدی کہتے ہیں ”مع ضعفه یکتب حدیثہ“ لہذا ان کی حدیث درجہ حسن سے کم نہیں۔

اس حدیث پر دوسرا اعتراض یہ کیا گیا ہے کہ اس کے راوی ابو عائشہ بقول ابن حزم و ابن قحطان مجہول ہیں۔

جواب یہ ہے کہ یہ محمد بن ابی عائشہ اور موسیٰ بن ابی عائشہ کے والد ہیں، حافظ ابن حجرؒ نے ان کے بارے میں ”تقریب“ میں لکھا ہے ”ابو عائشۃ الاموی مولا حمہ جلیس ابی ہریرۃ مقبول من الشانیۃ“ نیز حافظ نے تہذیبؒ میں ان کے بارے میں لکھا ہے ”ویروی عنہ مکحول و خالد بن معدان“ اور امول حدیث میں یہ بات طے ہو چکی ہے کہ جس شخص سے دوراوی روایت کریں اسکی جہالت مرتفع ہو جاتی ہے، لہذا جہالت کا اعتراض درست

لہ فروی عثمان بن سعید عن ابن معین : ضعیف ، وقال احمد : احادیثہ مناکیر ، وقال النسائی : لیس بالقوی ، میزان الاعتدال (ج ۲ ص ۵۵) ۔ وقال عمرو بن علی : حدیث الشامیین ضعیف الا لفرأفاستثناء منہم :- وقال صالح بن محمد شامی صدوق الا ان مرہبہ القدر وانکر وعلیہ احادیث یرویہا عن ابیہ عن مکحول ۔

(قال الحافظ ابن حجرؒ) قلت ووقع عنہ فی استناد حدیث علقمۃ فی الجہاد فقال ، ویزکر عن ابن عمر حدیث ”جعل رزقی تحت ظل رمحی“ الحدیث ، ووصلہ ابو داؤد من طریق عبدالرحمن بن ثابت بن ثوبان ۔ (تہذیب التہذیب (ج ۶ ص ۱۵۱ و ۱۵۲) ۱۲ از استاد محترم دام اقبالہ

۱۔ (ج ۲ ص ۴۴۴ ، رقم ۲۰) ۱۲ مرتب

۲۔ معارف السنن (ج ۴ ص ۴۳۹) ۱۲ م

نہیں اور یہ حدیث حسن سے کم نہیں ہے۔

امام بیہقی نے اس پر ایک اعتراض یہ کیا ہے کہ یہ حدیث دراصل حضرت ابن مسعودؓ پر موقوف ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ یہ روایت مصنف عبدالرزاق میں علقمہ اور اسود بن یزید سے اس طرح مروی ہے کان ابن مسعود جالساً، وعندہ حذیفۃ والیوموسی الأشعری، فأسألهما سعید بن العاص عن التکبیر فی الصلاة یوم الفطر والاضحی، فجعل هذا یقول: سل هذا، وهذا یقول: سل هذا، فقال له حذیفۃ: سل هذا لعبد الله بن مسعود۔ فسأله فقال ابن مسعود: یکثر أربعاً ثم یقرأ ثم یکثر یرکع ثم یمسح فی الثانیة، فیکرأ، ثم یکثر أربعاً بعد القراءة۔ اس سے معلوم ہوا کہ یہ روایت موقوف علی ابن مسعود ہے اور صرف انہی سے مروی ہے۔

علامہ نمبویؒ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ ابو موسیٰ اشعریؓ کی روایت مرفوعہ اور حضرت ابن مسعودؓ کی روایت موقوفہ میں اس طرح تطبیق ممکن ہے کہ حضرت ابو موسیٰؓ حضرت ابن مسعودؓ کے سامنے ابتداءً ادباً خاموش رہے ہوں اور جب حضرت ابن مسعودؓ مسئلہ کا شرعی حکم بتلا چکے تو حضرت ابو موسیٰؓ نے ان کے قول کی تائید میں اپنی روایت مرفوعہ بیان کر دی ہو، پھر علی سبیل التسلیم اگر یہ روایت صرف ابن مسعودؓ ہی پر موقوف مانی جائے تب بھی غیر مدرک بالقیاس ہونے کی وجہ سے مرفوع کے حکم میں ہے، پھر اس روایت میں صحابہ کی ایک جماعت نے ابن مسعودؓ کی موافقت کی ہے جس سے اس روایت کو مزید قوت حاصل ہو جاتی ہے۔

-
- ۱۔ حافظ زیلعیؒ نصب الراية (ج ۲ ص ۲۱۴) میں اس روایت کو ابوداؤد کے حوالہ سے نقل کر کے فرماتے ہیں "سکت عنه ابوداؤد ثم المنذری فی مختصره، ورواه احمد فی مسنده ۱۲ مرتب
- ۲۔ فی سنن الکبریٰ (ج ۳ ص ۲۹۰) باب ذکر النہر الذی روی فی التکبیر أربعاً ۱۲ مرتب
- ۳۔ (ج ۳ ص ۲۹۳ رقم ۵۶۸۷) باب التکبیر فی الصلاة یوم العید، واضح ہے کہ اس کی سند میں نہ عبد الرحمن بن ثوبان کا واسطہ ہے اور نہ ہی ابوعائشہ کا ۱۲ مرتب
- ۴۔ التعلیق احسن علی آثار السنن (ص ۲۵۸) باب صلاة العیدین بستم تکبیرات زوائد ۱۲ مرتب

حنفیہ کا دوسرا استدلال حضرت ابن عباسؓ، حضرت مغیرہ بن شعبہؓ اور حضرت ابن مسعودؓ رضی اللہ عنہم وغیرہ کے عمل سے ہے، پھر تابعین کی ایک کثیر تعداد کا مسلک بھی حنفیہ کے مطابق ہے۔
حنفیہ کا تیسرا استدلال ابراہیم نخعیؒ کی روایت سے ہے فرماتے ہیں: ”قبض رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم والناس مختلفون فی التکبیر علی الجنائین“..... پھر آگے چل کر فرماتے ہیں: ”فکانوا علی ذلک (الاختلاف) حتی قبض البویکس، فلما ولی عمر و رأی اختلاف الناس فی ذلک، شق ذلک علیہ جدًّا، فارسل الی رجال من اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال: انکم معاش اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم متی تختلفون علی الناس یختلفون من بعدکم، ومتی تجتمعون علی امر یجتمع الناس علیہ، فانظروا امرًا تجتمعون علیہ، فکانما یقظهم، فقالوا نعم! مارایت یا امیر المؤمنین فأشعلینا، فقال عمر: بل اشيروا انتم علی، فانما انا بشر مشکم،

۱۔ عن عبد اللہ بن الحارث قال صلی بنا ابن عباس یوم عید، فکبر تسع تکبیرات، ثم فی الا ولی واربعا فی الآخرة والی بن القراءتین، مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۱۷۴) باب فی التکبیر فی العیدین واختلافہم فیہ ۱۲ مرتب
۲۔ چنانچہ عبد اللہ بن الحارث فرماتے ہیں، وشہدت المقیو بن شعبہ فعل ذلک ایضًا، مصنف عبد الرزاق (ج ۳ ص ۲۹۵، رقم ۵۶۸۹) باب التکبیر فی الصلاة یوم العید ۱۲ مرتب

۳۔ مصنف عبد الرزاق (ج ۳ ص ۲۹۳، رقم ۵۶۸۹) ۱۲ مرتب
۴۔ اب تک ہم جن صحابہ کرام کی روایات یا ان کا عمل ذکر کر چکے ہیں وہ یہ ہیں: حضرت ابن مسعودؓ، حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ، حضرت حذیفہؓ، حضرت مغیرہ بن شعبہؓ، حضرت ابن عباسؓ، پھر مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۱۷۴) باب فی التکبیر فی العیدین (۱) کی بعض روایات میں حضرت سعید بن العاصؓ کے واقعہ میں حضرت ابو مسعودؓ انصاریؓ اور عبد اللہ بن قیسؓ کا بھی ذکر ہے، پھر ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۱۷۴) ہی میں حضرت جابر بن عبد اللہؓ اور حضرت انسؓ کا عمل بھی اسی طرح مروی ہے، پھر سائل حضرت سعید بن العاصؓ کا عمل بھی یقیناً اسی طرح ہوگا، فتک عشرہ کاملہ ۱۲ رشید اشرف عفا اللہ عنہ

۵۔ دیکھئے مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۱۷۲ تا ۱۷۶) فی التکبیر فی العیدین واختلافہم فیہ ۱۲ مرتب

۶۔ شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۲۳۹) کتاب الجنائز باب التکبیر علی الجنائز کم ہو ۹ ۱۲ مرتب

فترا جمعوا الامر بينهم « فاجمعوا امرهم على ان يجعلوا التكبير على الجنائن
مثل التكبير في الاضحية والفطر اربع تكبيرات فاجمع امرهم على ذلك »
معلوم ہوا کہ حضرت عمرؓ کے زمانے میں اس پر اجماع ہو گیا تھا کہ عیدین میں چار چار تکبیریں ہونگی۔
علامہ ابن رشدؒ نے بدایۃ المجتہد میں لکھا ہے کہ تکبیرات عید کی تعداد کے بارے میں
کوئی حدیث مرفوعہ صحت کے ساتھ ثابت نہیں چنانچہ انہوں نے اس بارے میں امام احمد
بن حنبلؒ کا قول بھی نقل کیا ہے ”لیس یروى عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی
التکبیر فی العیدین حدیث صحیح“ ابن رشد فرماتے ہیں کہ بریں بنا مختلف فقہاء
نے مختلف صحابہ کرام کے عمل سے استدلال کر کے اپنا اپنا مسلک متعین کیا ہے۔ پھر یہ اختلاف بھی
افضلیت میں ہے، نماز باتفاق ہر طرح ہو جاتی ہے۔ واللہ اعلم بالصواب

بَابُ لَا صَلَاةَ قَبْلَ الْعِيدَيْنِ وَلَا بَعْدَهُمَا

”ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم خرج یوم الفطر فصلى رکعتین ثم لم یصل
قبلها ولا بعدھا“ اس پر امت کا اجماع ہے کہ عیدین کی نہ سنن قبلہ میں نہ بعدہ، البتہ
عید سے پہلے اور بعد نوافل پڑھنے میں کچھ اختلاف ہے جو حضرات صحابہؓ کے زمانہ سے چلا آ رہا ہے۔
بعض صحابہ و تابعین کے نزدیک عید سے پہلے اور بعد بھی نوافل پڑھنا مطلقاً جائز ہے، یہی مسلک
ہے امام شافعیؒ کا، البتہ وہ امام کے حق میں کراہت کے قائل ہیں۔ لیکن جہور صحابہ و تابعین
اور بیشتر ائمہ مجتہدین کے نزدیک نوافل کی اجازت نہیں، پھر ان میں اختلاف ہے، حنفیہ، سفیان
ثوریؒ، امام اوزاعیؒ اور دوسرے اہل کوفہ کا مسلک یہ ہے کہ عید سے قبل تو کراہت ہے بعد
میں نہیں (اور بعد میں بھی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ تفصیل ہے کہ گھر میں تو مکروہ نہیں

۱۔ دیکھئے بذل المجہود (ج ۲ ص ۲۰۷ و ۲۰۸) ۱۲ از استاد محترم

۲۔ بلکہ فقہاء نے تصریح کی ہے کہ اگر امام چھ سے زائد تکبیریں کہے تو تیرہ تکبیروں تک مقتدی پر امام کی
اتباع لازم ہوگی بلکہ بعض کے نزدیک سولہ تکبیروں تک بھی اتباع کی گنجائش ہے البتہ اس زائد کی صورت میں اتباع

نہیں کرے گا، فتح القدیر (ج ۱ ص ۴۲۸) باب صلاة العیدین، فی الفروع قبیل تکبیر التشریق ۱۲ مرتب

۳۔ کافی ”الأم“ و ”شرح المہذب“ کذا فی معارف السنن (ج ۲ ص ۴۴۲) ۱۲ مرتب

۴۔ اس مسئلہ کی مزید روایات کیلئے دیکھئے حنفیہ شرح باب ۱۲ مرتب

البتہ عید گاہ میں مکروہ ہے) حضرت حسن بصریؒ اور فقہاء بصرہ کے نزدیک نماز عید کے بعد توکراہت ہے البتہ اس سے قبل نہیں تھے، امام احمدؒ، امام زہریؒ اور ابن جریرؒ کے نزدیک مطلقاً کراہت تھی عید سے قبل بھی اور بعد بھی، امام مالکؒ کے نزدیک عید گاہ میں مطلقاً مکروہ تھی (وعنه في المسجد روايتان)۔

بہر حال ائمہ ثلاثہ یعنی امام ابو حنیفہؒ، امام احمدؒ اور امام مالکؒ کے مسلک قریب قریب میں اور یہ حضرات کسی نہ کسی حد تک کراہت کے قائل ہیں۔
حدیث باب اور دوسری روایات سے مسلک جمہور کی تائید ہوتی ہے۔

جہاں تک امام شافعیؒ کے مسلک کا تعلق ہے تو اگرچہ بعض صحابہ و تابعین کے مسلک سے ان کی تائید ہوتی ہے لیکن حدیث مرفوعہ کی موجودگی میں حدیث موقوفہ سے استدلال نہیں کیا جاسکتا، اور یہ کہنا کہ حدیث باب اور اس جیسی دوسری روایات سے جو کراہت معلوم ہوتی ہے وہ امام کے ساتھ خاص ہے بلا دلیل ہے، اور دلائل سے اس کی تردید ہوتی ہے چنانچہ حضرت ابو مسعودؓ کا اثر ہے، منہ ماتے ہیں: لیس من السنة الصلوة قبل

یعنی چنانچہ سنن ابن ماجہ (ص ۹۲، باب ما جاء في الصلوة قبل صلاة العيد وبعد) میں حضرت ابو سعید خدریؓ کی روایت سے اس کی تائید ہوتی ہے "قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يصلي قبل العيد شيئاً فاذا رجع الى منزله صلى ركعتين"، نیز مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۱۷۹)، قین کان یصلی بعد العید أربعاً میں حضرت ابن مسعودؓ کا عمل مروی ہے "كان عبد الله اذا رجع يوم العيد صلى في اهلته أربعاً" ۱۲ مرتب

۱۳ عن ایوب قال رأيت انس بن مالك والحسن يعليان قبل خروج الامام يعني يوم العيد "مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۱۸۰) من رخص في الصلاة قبل خروج الامام ۱۲ مرتب

۱۴ کما فی روایۃ الباب، نیز روایت مرفوعہ "لا صلاة قبلها ولا بعد" (معارف السنن ج ۲ ص ۴۴۴ بحوالہ معنی ابن قدامہ) سے بھی انہی کے مسلک کی تائید ہوتی ہے ۱۲ مرتب

۱۵ وہ غالباً روایات کراہت سے کراہت پر استدلال کرتے ہیں، پھر چونکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے گھر میں نماز پڑھنا ثابت ہے اس لئے اس کراہت کو صرف عید گاہ تک محدود رکھتے ہیں۔ واللہ اعلم۔ ۱۲ مرتب

۱۶ دیکھئے مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۱۷۷) من کان لا یصلی قبل العید ولا بعد ۱۲ مرتب

۱۷ معارف السنن (ج ۲ ص ۴۴۴) ۱۲ مرتب

خروج الامام يوم العيد " نیز ایک روایت میں " لا تصلوة قبلها ولا بعدها " کے عام الفاظ مروی ہیں جس سے امام شافعی کے مسلک کی تردید ہو جاتی ہے۔ واللہ اعلم۔
(از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ فِي خُرُوجِ النِّسَاءِ فِي الْعِيدَيْنِ

عن أم عطية أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يخرج الأباكار و
العواتق وذوات الخدور والحيف في العیدین، فاما الحيف فيعتزلن المصلی
ويشهدن دعوة المسلمين، قالت احداهن يا رسول الله ! ان لم يكن لهما
جلباب؟ قال : فلتعراها اختها من جلبابها؛

عواتق عاتق کی جمع ہے " البنت التي بلغت الحلم او قاربته " وقيل : التي
لم تنزوج " وقيل : هي الكريمة على اهلها؛

الخدور بالفم جمع خدر بالكس، ستر في ناحية البيت تقعد البكر وراية
الجلباب بكس الجيم وسكون اللام : الخمار، وقيل : " الثوب الواسع
دون السداء، وقيل : القميص، والجمع جلابيب۔

یہ حدیث عہد نبوی میں عورتوں کے خروج الی المصلیٰ پر نص ہے، اور اس سے خروج الی
المسجد کا جواز و استحباب بھی سمجھ میں آتا ہے۔

عورتوں کے خروج للعیدين کے بارے میں سلف میں اختلاف رہا ہے۔ بعض نے مطلقاً
اجازت دی، بعض نے مطلقاً ممنوع قرار دیا اور بعض نے اس ممانعت کو شابات کے ساتھ خاص کیا۔

لعنقال البیہقی (رواہ الطبرانی فی الکبیر، و رجالہ ثقات، مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۲۰۲) باب الصلوة قبل العید و بعدہ ۱۲ مرتب
۱۰ معارف السنن (ج ۲ ص ۴۴۴) بحوالہ مغنی ابن قدامہ ۱۲ مرتب

۱۱ منہم ابوبکر و علی و ابن عمر (رضی اللہ عنہم) وغیرہم، معارف السنن (ج ۲ ص ۴۴۵) ۱۲ مرتب

۱۳ منہم عروہ و القاسم و النخعی و یحییٰ الانصاری، معارف (ج ۲ ص ۴۴۵) ۱۲ مرتب

۱۴ وہو مذہب مالک و ابی یوسف، و روی ابن نافع عن مالک انه لا بأس ان يخرج النساء الی العیدین و الجموع
ولیس بواجب، معارف السنن (ج ۲ ص ۴۴۵) ۱۲ مرتب عفی عنہ
۱۵ شرح باب از مرتب ۱۲

اس بارے میں امام ابوحنیفہؒ سے ایک روایت جواز کی ہے اور ایک عدم جواز کی، اور امام شافعیؒ کے نزدیک عجمائز کا عید گاہ میں حاضر ہونا مستحب ہے۔

بہر حال جمہور کے نزدیک شائبہ کو نہ ہی جمعہ و عیدین کیلئے خروج کی اجازت ہے اور نہ ہی کسی اور نماز کیلئے لقولہ تعالیٰ: وَقَسْرَنَ فِيْ مَبِیْوتِکُمْ وجہ یہی ہے کہ ان کا خروج فتنہ کا سبب ہے، پھر عجمائز کے حق میں یہ مفسدہ نہیں ہے اس لئے انہیں خروج للعیدین کی اجازت ہے البتہ حنفیہ کے نزدیک ان کے حق میں بھی عدم خروج افضل ہے۔

امام طحاویؒ فرماتے ہیں کہ عورتوں کو نماز کیلئے نکلنے کا حکم ابتداء اسلام میں دشمنان کی نظروں میں مسلمانوں کی کثرت ظاہر کرنے کیلئے دیا گیا تھا اور یہ علت اب باقی نہیں رہی۔ علامہؒ فرماتے ہیں کہ اس علت کی وجہ سے بھی اجازت ان حالات میں تھی جبکہ امن کا دور دورہ تھا اب جبکہ دونوں علتیں ختم ہو چکی ہیں لہذا اجازت نہ ہونی چاہئے۔

حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں ”لو أدرك رسول الله صلى الله عليه وسلم ما أحدث النساء لمنعهن المسجد كما منعت نساء بنی اسرائیل : مطلب یہ ہے کہ عہد رسالت میں ایک تو فتنہ کا احتمال کم تھا دوسرے عورتیں بغیر تزین کے باہر نکلا کرتی تھیں، اس لئے ان کو نمازوں کی جماعات میں حاضر ہونے کی اجازت تھی لیکن نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد انہوں نے تزین کا طریقہ اختیار کیا نیز فتنہ کے مواقع بڑھ گئے اس لئے اب انہیں جماعات میں حاضر نہ ہونا چاہئے اور اگر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم حیوۃ ہوتے تو آپ بھی اس زمانہ میں عورتوں کو خروج للصلوۃ کی اجازت نہ دیتے، چنانچہ علماء متاخرین کا فتویٰ اسی پر ہے کہ اس زمانے میں ان کا مساجد کی طرف نکلنا درست نہیں۔ واللہ اعلم۔ (از مرتب عفا اللہ عنہ)

-
- ۱۔ معارف السنن (ج ۲ ص ۴۴۵) ۲۔ مرتب ۳۔ معارف السنن (ج ۲ ص ۴۴۶) ۴۔ مرتب ۵۔ پھر امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک عام نمازوں میں فجر، مغرب اور عشاء میں عجمائز کے حضور میں کوئی حرج نہیں اور صاحبینؒ نے تو پانچوں نمازوں میں اس کی اجازت دی ہے، کافی الہدایۃ (ج ۱ ص ۱۲۶) باب الامامۃ ۶۔ فاذا خرجن یصلین صلاۃ العید فی روایۃ الحسن عن ابی حنیفہؒ، وفی روایۃ ابی یوسف عنہ : لا یصلین بل یکثرن سواد المسالین ۷۔ یتفقن بدعائہم، معارف السنن (ج ۲ ص ۴۴۶) ۸۔ مرتب عفی عنہ ۹۔ مؤطا امام مالک (ص ۱۸۴) ما جاء فی خروج النساء الی المساجد ۱۰۔ مرتب

باب ماجاء فی خروجه النبی ﷺ الی العید طریق رجوعه طریق اخر

”کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا خرج یوم العید فی طریق رجوع فی غیرہ“
مطلب یہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عید کی نماز کیلئے جس راستہ سے عید گاہ تشریف لے جاتے تھے
واپسی میں اس کو چھوڑ کر دوسرے راستہ سے تشریف لاتے تھے۔ آپ کا خیال بخاری میں بھی مروی
ہے ”عن جابر قال کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا کان یوم عید خالف الطريق“
چنانچہ ائمہ اربعہ اور جمہور علماء کے نزدیک یہ عمل مستحب ہے۔
پھر راستہ کی تبدیلی کی مختلف حکمتیں بیان کی گئی ہیں جن کی تعداد بیش تک پہنچتی ہے۔
ان میں سے صحیح ترین یہ ہے کہ اس عمل سے شعائر اسلام اور مسلمانوں کی اجتماعیت و شوکت کا
اظہار مقصود ہے۔ واللہ اعلم
(از مرتب عفا اللہ عنہ)

۱۔ (ج ۱ ص ۱۳۴) باب من خالف الطريق اذا رجع یوم العید ۱۲ مرتب

۲۔ کما بین الحفاظ فی فتح الباری (ج ۲ ص ۲۹۳) باب من خالف الطريق ، والعینی فی عمدة القاری (ج ۶

ص ۳۰۶) باب من خالف الطريق اذا رجع یوم العید۔

ان میں توجیہات کی تفصیل عینی میں اس طرح بیان کی گئی ہے :

الاول : انه فعل (صلی اللہ علیہ وسلم) لتشہدہ الطريقان۔ الثانی : لیشہدہ الانس والجن من سکن
الطریق۔ الثالث : لیسوی بینہما فی مرتبۃ الفضل بمرورہ۔ الرابع : لان طریقہ الی المصلی کانت علی
ایمن ، فلورجع منہا لرجع علی جہۃ الشمال فرجع من غیرہا۔ الخامس : لاظہار شعائر الاسلام فیہا۔
السادس : لاظہار ذکر اللہ تعالیٰ۔ السابع : لیخیز المنافقین والیہود۔ الثامن : لیرہبہم بکثرۃ من معہ۔
التاسع : للمحذر من کید الطائفتین او من اعداہما۔ العاشر : لیم اہل الطریقتین بالسرور۔
الحادی عشر : لیمبرکوا بمرورہ دبر ویتہ۔ الثانی عشر : لیقننی حاجۃ من یمتاز الیہا من نحو صدقۃ واسترشاد
الی شئ او استشفاع ونحو ذلک۔ الثالث عشر : لیجیب من یتفتی فی امر دینیہ۔ الرابع عشر : لیسلم علیہم
فیحصل لہم اجر الرد۔ الخامس عشر : لیزور اقارب الاحیاء والاموات۔ السادس عشر : لیسلم رحمہ۔
السابع عشر : لیتفاءل بتغیر الحال الی المغفرۃ والرضی۔ الثامن عشر : لانه کان یتصدق فی ذلک فاذا رجع لم ین
معہ شئ فیرجع فی طریق اخری لیسلا یرد من سألہ۔ التاسع عشر : فعل ذلک لتخفیف الزحام۔

بَابُ فِي الْأَكْلِ يَوْمَ الْفِطْرِ قَبْلَ الْخُرُوجِ

كان النبي صلى الله عليه وسلم لا يخرج يوم الفطر حتى يطعم ولا يطعم يوم الاضحية حتى يصلي "جبہور کا مسلک اس حدیث کے مطابق یہی ہے کہ عید الفطر کے دن نماز عید سے پہلے کچھ کھانا مسنون ہے اور عید الاضحیٰ کے دن نماز عید پڑھنے تک امساک کرنا اور کچھ نہ کھانا مستحب ہے۔ پھر حدیث کا ظاہر یہ ہے کہ یہ امساک ہر شخص کیلئے مسنون و مستحب ہو خواہ وہ

عشرہ : لانہ کان طریقہ النبی یوجب منہا البعد من التی یرجع فیہا فاراد تکثیر الاجر بتکثیر الخفی فی الذباب۔
قال القاضي عبد الوہاب المالکی اکثر اوعادی فارغة۔ المعارف (ج ۲ ص ۴۵۰) وردہ العینی (ج ۲ ص ۳۶۶)
نقال : ہذا کلہا اختراعات جیدہ فلا تحتاج الی دلیل ولا الی تصحیح وتضعیف۔
واشار ابن القيم الی انہ صلی اللہ علیہ وسلم فعل ذلک لم یجمع ما ذکر من الاشیاء المحتملۃ القریبۃ۔ (المعارف)
علامہ بنوری فرماتے ہیں : قال الرافی : و اجمودا عندی وجوہ ، منہا الشہادۃ الطریقین ومنہا الشہادۃ الانس والجن من سکان الطریق ، ومنہا الشہادۃ الملائکۃ الواقفین فی کل طریق ، ومنہا لا ظہار شعائر الاسلام فیہا ، ومنہا لا غاظۃ المنافقین او الیہود ، ومنہا لا ظہار ذکر اللہ واللہ اعلم (المعارف ج ۲ ص ۴۵۰) ۱۲ مرتب
پھر حضرت کشمیری نور اللہ مرقدہ فرماتے ہیں " و ہذا القدر من الامساک اسمیہ ایسا اسوم " معارف السنن (ج ۲ ص ۲۵۱)۔ یعنی یہ تھوڑے سے وقت کا امساک بھی مستقل روزہ کے درجہ میں ہے اور حضرت حفصہؓ سے جو روایت مروی ہے " اربع لم یکن یدعن النبی صلی اللہ علیہ وسلم صیام عاشوراء والعشرۃ (ای صیام عشر ذی الحجہ) سنن نسائی (ج ۱ ص ۲۲۸) موم ثلثۃ ایام من الشہر اس میں دس روزے جمعی نہیں گئے جب کہ ذی الحجہ کی دسویں تاریخ کو بھی روزہ رکھا جائے اور اس تاریخ میں باقاعدہ صبح صادق سے مغرب تک کا روزہ رکھنا بالاتفاق ممنوع ہے اب اگر دسویں تاریخ کے نماز عید تک کے امساک کو مستقل روزہ کے درجہ میں شمار کیا جائے تو دس کا عدد مکمل ہو جائے گا ورنہ نہیں۔

نیز حضرت ابو ہریرہؓ سے مرفوعاً مروی ہے " ما من ایام احب الی اللہ ان یتعبدلہ فیہا من عشر ذی الحجۃ یعدل صیام کل یوم منہا صیام سنۃ الم ترفذی (ج ۱ ص ۱۲۲) باب ما جاز فی ایام العشر اس میں " صیام کل یوم " پر جمعی عمل ہو سکتا ہے جبکہ دسویں تاریخ کے مذکورہ امساک کو صوم مسترار دیا جائے۔

عہ شرح باب از مرتب

واللہ اعلم ۱۲ مرتب غنی عنہ

قربانی کر رہا ہو یا نہ کر رہا ہو اور یہی صبح ہے، جبکہ معنی ابن قدامہ میں امام احمد کا قول نقل کیا گیا ہے کہ ”والاضحیٰ لایأکل فیہ حتی یرجع اذا کان لہ ذبح لان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یأکل من ذبیحتہ واذا لم یکن لہ ذبح لم یبال ان یأکل“^۱ پھر عید الاضحیٰ کے دن نماز اور قربانی سے قبل کچھ نہ کھانے کا جو استحباب ہے اس کی حکمت بظاہر یہی معلوم ہوتی ہے کہ اس دن (جو اللہ تعالیٰ کی جانب سے دعوت عام کا دن ہے) سب سے پہلے قربانی ہی کا گوشت متبادل کیا جائے گویا ایک طرح سے اللہ کی ضیافت میں شرکت مقصود ہے۔

پھر عید الاضحیٰ کے مقابلہ میں عید الفطر میں علی الصبح نماز سے پہلے ہی کچھ کھالینا غالباً اس لئے مستحب ہے کہ جس اللہ کے حکم سے رمضان کے پورے مہینے دن میں کھانا پینا بالکل بند رہا آج جب اس کی طرف سے دن میں کھانے پینے کا اذن ملا اور اسی میں اس کی رضا اور خوشنودی معلوم ہوئی تو طالب و محتاج بندہ کی طرح صبح ہی صبح اس کی نعمتوں سے لذت اندوز ہونے لگے بندگی کا مقام اور عبدیت کی شان یہی ہے۔ واللہ اعلم
(از مرتب عفا اللہ عنہ)



۱۔ کما نقل فی ”المعارف“ (ج ۴ ص ۴۵۱) عن الدر المنثور ۱۲م

۲۔ کذا فی ”المعارف“ (ج ۴ ص ۴۵۱) ۱۲م

۳۔ دیکھئے ”معارف الحدیث“ (ج ۳ ص ۶۰۶ و ۶۰۷) ۱۲م

اَبْوَابُ السَّفَرِ

بَابُ التَّقْصِيرِ فِي السَّفَرِ

عن ابن عمر قال سافرت مع النبي صلى الله عليه وسلم والى بکر وعمرو
عثمان فكانوا يصلون الظهر العصر کعتین کعتین لا يصلون قبلها ولا بعدها
سفر میں "قص" (رباعی نمازوں کا نصف ہو جاتا) کی مشروعیت پر اجماع ہے البتہ اس میں اختلاف
ہے کہ قصر واجب ہے یا جائز؟

حقیقہ کے نزدیک قصر عزیمت یعنی واجب ہے۔ لہذا اس کو چھوڑ کر اتمام جائز نہیں۔ امام
مالکؒ اور امام احمدؒ کی بھی ایک ایک روایت اسی کے مطابق ہے جبکہ ان کی دوسری روایت
میں قصر کو افضل قرار دیا گیا ہے۔ اس کے برعکس امام شافعیؒ کے نزدیک قصر رخصت ہو اور اتمام نہ صرف جائز بلکہ افضل ہے۔
دلائل شوافع | امام شافعیؒ کا استدلال ستر آن کریم کی اس آیت
سے ہے "وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ

فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ" اس میں "لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ"
کے الفاظ اس پر دال ہیں کہ قصر کرنے میں کوئی حرج نہیں اور یہ الفاظ مباح کے لئے استعمال
ہوتے ہیں نہ کہ واجب کیلئے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ نفی جناح ایک ایسی تعبیر ہے جو واجب پر بھی صادق آتی ہے اور یہ
ایسے ہی ہے جیسے کہ سعی کے بارے میں فرمایا گیا "فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ

لہ فی مذہب الشافعی تفصیل فالقصر افضل فی مواضع والایتمام فی مواضع، انظر شرح المہذب،
(ج ۲ ص ۳۲۵) کذا فی معارف السنن (ج ۲ ص ۴۵۴) ۱۲ مرتب عنی عنہ

۱۔ سورۃ نسا ج ۲ ص ۵ رقم الآیۃ ۱۰۱ ، ۱۲ مرتب

۲۔ سورۃ بقرہ ج ۲ ص ۱۵۸ ، ۱۲ مرتب

أَنْ تَطَوَّفَ بِهِمَا ، حالانکہ سعی باتفاق واجب ہے ۔

آیت مذکورہ سے شافعیہ کے استدلال کا دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ درحقیقت یہ آیت قصر فی السفر سے متعلق نہیں بلکہ صلوٰۃ الخوف سے متعلق ہے اور اسی کے بارے میں نازل ہوئی ہو گویا اس آیت میں قصر سے مراد قصر فی الکیفیت ہے نہ کہ قصر فی الکمیت جس کی دلیل یہ ہے کہ اس میں آگے ”إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا“ کی قید لگی ہوئی ہے حالانکہ قصر فی السفر کسی کے نزدیک بھی حالت خوف کے ساتھ مشروط نہیں ، اس صورت میں ”لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ“ اپنے حقیقی معنی پر محمول ہوگا اور اس سے اباحت ہی کے معنی مراد ہوں گے حافظ ابن جریر اور حافظ ابن کثیر نے اسی تفسیر کو اختیار کیا ہے اور حضرت مجاہد اور بعض دوسرے تابعین سے بھی یہی تفسیر منقول ہے ، حنفیہ میں سے صاحب بدائع نے بھی اسی کو ترجیح دی ہے ۔

البتہ اس تفسیر پر صحیح مسلم کی ایک حدیث سے اشکال ہو سکتا ہے جو حضرت یحییٰ بن امیہ سے مروی ہے وہ فرماتے ہیں ”قَالَ قُلْتُ لِعُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ ”لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا“ فَقَدْ أَمِنَ النَّاسُ ، فَقَالَ عَجِبْتُ مِمَّا عَجِبْتُ مِنْهُ ، فَسَأَلْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ ذَلِكَ ، فَقَالَ مَدَقَّةُ تَصَدَّقَ اللَّهُ بِهَا عَلَيْكُمْ فَاقْبَلُوا مَدَقَّتَهُ“ اس سے بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی اس آیت کو صلوٰۃ السفر سے متعلق قرار دیا ہے نہ کہ صلوٰۃ الخوف سے ۔

اس کا جواب یہ ہے کہ دراصل قصر صلوٰۃ کی اجازت اس آیت کے نزول سے پہلے ہی اسچکی تھی پھر جب یہ آیت نازل ہوئی تو حضرت عمرؓ کے ذہن میں یہ شبہ پیدا ہوا کہ شاید اس آیت نے

۱۔ حضرت حکیم الامت تھانوی قدس سرہ فرماتے ہیں ”قصر واجب ہے اور قرآن میں جو اس طرح فرمایا کہ تم کو گناہ نہ ہوگا جس سے شبہ ہوتا ہے کہ نہ کرنا بھی جائز ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ پوری نماز کی جگہ نصف پڑھنے میں ظاہراً دوسرا گناہ کا ہوتا تھا اس لئے اس کی نفی فرمادی ، سو یہ منافی وجوب کے نہیں جو دوسری دلیل سے ثابت ہے ، بیان القرآن ۱۲ مرتبہ غنی عندہ

۲۔ تفصیل کیلئے دیکھئے معارف السنن (ج ۲ ص ۴۶۱) ۱۲۴ ۳۔ (ج ۱ ص ۲۴۱) کتاب صلاۃ المسافرین وقصر ۱۲۴

۴۔ دیکھئے معارف السنن (ج ۲ ص ۴۶۱ و ۴۶۲) ۱۲۴

قصر صلوٰۃ کی عمومی اجازت کو منسوخ کر کے اسے صلوٰۃ خوف کے ساتھ مشروط کر دیا ہے، اس پر انہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا۔ آپ نے جواب میں ارشاد فرمایا ”صدق اللہ بھا علیکم فاقبلوا صدقہ“ جس کا حاصل یہ ہے کہ قصر سفر، اللہ تعالیٰ کی طرف سے تم پر ایک صدقہ تھا جو اب بھی جاری ہے اور اس آیت نے اس کو منسوخ نہیں کیا کیونکہ یہ آیت قصر سفر کے بارے میں نہیں بلکہ صلاۃ الخوف کے بارے میں ہے۔

شافعیہ کا دوسرا استدلال سنن نسائی میں حضرت عائشہ صدیقہؓ کی ایک روایت سے ہے، ”انھا اعترفت مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من المدينة الى مكة حتى اذا قدمت مكة قالت يا رسول الله! يا بئى أنت وأقمت قصرت وأتممت وافطرت وصمت قال أحسنت يا عائشة وماعاب علي“ اس سے معلوم ہوا کہ سفر میں اتمام جائز بلکہ بہتر ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو اس روایت میں علامہ بن زہیر متکلم فیہ ہے، دوسرے یہ حدیث مضطرب ہے کما قال المارئي، تیسرے حافظ زیلعیؒ نے اس حدیث کے متن کو منکر قرار دیا ہے اور صحیحین کے حوالہ سے حضرت انسؓ کی روایت نقل کی ہے صحیح النبی صلی اللہ علیہ وسلم

۱۔ (ج ۱ ص ۲۱۳) کتاب تفسیر الصلوٰۃ فی السفر باب المقام الذی یقصر بشلہ الصلوٰۃ، سنن کبریٰ البیہقی (ج ۲ ص ۱۳۲) باب من ترک القصر فی السفر غیر رغبة عن السنة ۱۲ مرتب

۲۔ (قال الزیلعیؒ) والعلما بن زہیر قال فیہ ابن حبان: یروی عن الثقات مال الشیخہ حدیث الاثبات، فبطل الاحتجاج بہ، کذا قال فی کتاب الضعفاء، وذكرہ فی کتاب الثقات ایضاً فتناقض کلامہ فیہ۔ واللہ اعلم کذا فی نصب الراية (ج ۲ ص ۱۹۱) باب صلوٰۃ المسافر ۱۲ مرتب غفی عنہ

۳۔ الجوزی النقی فی ذیل السنن الکبریٰ للبیہقی (ج ۳ ص ۱۳۲) باب من ترک القصر فی السفر غیر رغبة عن السنة ۱۲ مرتب ۴۔ (قال الزیلعیؒ) وذكر صاحب التنقیح ان ہذا المتن منکر، فان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لم یعتمر فی رمضان قط، نصب الراية (ج ۲ ص ۱۹۱) اس سے معلوم ہوتا ہے کہ درحقیقت صاحب تنقیح نے اسے منکر قرار دیا ہے اور علامہ زیلعیؒ کا منیع بھی صاحب تنقیح کے قول کی تائید کر رہا ہے ۱۲ مرتب غفی عنہ

۵۔ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۳۹) ابواب العمرۃ باب کم اعتمر النبی صلی اللہ علیہ وسلم، وصحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۰۹) کتاب الحج باب بیان عمر النبی صلی اللہ علیہ وسلم وزمانہن شیخین نے یہ روایت الفاظ کے فرق کے ساتھ ذکر کی

حجة واحدة واعتمدا اربع عمل كلهن في ذى القعدة الا التي مع حجة « جس سے معلوم ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کوئی عمرہ رمضان میں نہیں کیا۔

بعض شافعیہ نے اس کی یہ توجیہ کی کہ یہ فتح مکہ کا واقعہ ہو سکتا ہے کہ مکہ فتح مکہ رمضان میں ہوئی لیکن یہ توجیہ اس لئے درست نہیں ہو سکتی کیونکہ فتح مکہ کے سفر میں حضرت عائشہؓ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نہیں تھیں بلکہ ازواج مطہرات میں سے حضرت ام سلمہؓ اور حضرت زینبؓ آپ کے ہمراہ تھیں لہذا یہ روایت معلول ہے اور تاریخی اعتبار سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کسی سفر منطبق نہیں ہوتی لہذا اس سے استدلال درست نہیں۔

اور اگر بالفرض اس حدیث کو درست قرار دے کر یہ مانا جائے کہ فتح مکہ کے موقع پر حضرت عائشہؓ بھی ساتھ تھیں تو اس کا یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اس سفر میں پندرہ دن یا اس سے زائد مکہ میں مقیم رہے، اس وقت حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اقامت کی نیت نہیں فرمائی تھی لیکن ممکن ہے کہ حضرت عائشہؓ یہ سمجھی ہوں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ایک طویل مدت مکہ میں قیام فرمائیں گے، اس بنا پر انہوں نے بھی اتمام پر عمل کیا ہو اور روزے رکھے ہوں اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی حیثیت سے حضرت عائشہؓ کی تحسین فرمائی ہو۔

شافعیہ کا تیسرا استدلال سنن دارقطنی میں حضرت عائشہؓ ہی کی ایک دوسری روایت سے ہے "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یقصر فی السفر ویسجد ویفطر ویصوم"

۱۰ چنانچہ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم غزا غزوة الفتح فی رمضان" صحیح بخاری (ج ۲ ص ۶۱۲) کتاب المغازی باب غزوة الفتح فی رمضان ۱۲ مرتب

۱۱ فتح الباری (ج ۳ ص ۲۷۴) قبیل "باب الصلاة فی الکعبة ۱۲ مرتب

۱۲ معارف السنن (ج ۴ ص ۲۶۰، بحوالہ "المواہب") علامہ کاندھلویؒ نے حضرت ام سلمہؓ اور حضرت میمونہؓ کے نام ذکر کئے ہیں، سیرت المصطفیٰ (صلی اللہ علیہ وسلم) (ج ۳ ص ۱۳) "غزوة الفتح

الاعظم" مدینہ منورہ سے روانگی ۱۲ مرتب

۱۳ اقامہ مکہ خمسہ عشر اور سبعة عشر اور ثمانية عشر یوما علی اختلاف الروایات، کذا فی المعارف (ج ۴ ص ۲۶۰) ۱۴

۱۵ لانه کان یرید ان یخرج الی حنین ۱۲ مرتب

۱۶ سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۱۸۹ رقم ۴۴) کتاب الصیام، باب القبلة للصائم ۱۲ مرتب غفر عنہ

امام دارقطنی نے اس حدیث کی سند کو صحیح قرار دیا ہے۔

اس کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ حدیث کا مطلب یہ ہو سکتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم چھوٹے سفر میں جو تین مراحل سے کم ہو اتمام فرماتے اور تین مراحل سے زائد سفر میں قصر فرماتے تھے۔

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی مذکورہ بالا دونوں روایتوں کا ایک مشترکہ جواب یہ ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سفر حج میں اتمام فرماتی تھیں، کسی شخص حضرت عروہ سے سوال کیا ”ما بال عائشہ تتم؟“ قال :

تأذلت ما تأول عثمان، یعنی جس تاویل سے حضرت عثمانؓ مکہ مکرمہ میں اتمام کرتے تھے اسی قسم کی کسی تاویل کی بنا پر حضرت عائشہؓ بھی اتمام کرتی تھیں، اب اگر حضرت عائشہؓ کے پاس جواز اتمام میں کوئی حدیث مرفوعہ ہوتی تو حضرت عروہؓ یہ نہ فرماتے کہ ”تأذلت ما تأول عثمان“

(ثم ان التشبيه في نفس التأول لا في اتحاد تأويلهما، كما في المعارف) بلکہ اس حدیث کا حوالہ دیتے، حضرت عروہؓ کے قول سے ظاہر ہے کہ حضرت عائشہؓ کے پاس اس بارے میں کوئی حدیث مرفوعہ نہ تھی بلکہ یہ ان کا اپنا اجتہاد تھا لہذا مذکور بالا حدیثیں جو حضرت عائشہؓ کی طرف منسوب کی گئیں یا تو صحیح نہیں ہیں یا ان کا کچھ اور مطلب ہے غلام ابن تیمیہؒ نے تو اس کے جواب میں صراحتاً یہ فرمایا ”هو كذب علي رسول الله صلى الله عليه وسلم كما حكاها ابن القيد في ”الهدى“ (ج ۱ ص ۱۸۱)

شافعیہ کا چوتھا استدلال حضرت عثمانؓ کے عمل سے ہے کہ وہ مکہ مکرمہ میں اتمام فرمایا کرتے تھے۔

۱۔ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۳۸) ابواب تقصير الصلوة، باب يقصر اذا خرج من موضعه۔ عروہ سے سوال کرنے والے زہری تھے، کما فی البخاری، حوالہ مذکورہ ۱۲ مرتب

۲۔ کما فی التلخیص الجبیر (ج ۲ ص ۲۲، رقم ۶۰۳) کتاب صلوة المسافرين ۱۲ مرتب

۳۔ حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ درحقیقت حضرت عائشہؓ کے نزدیک قصر کا مدار وجود مشقت پر ہوا دیکھ ان کا اجتہاد ہے چنانچہ حضرت عروہؓ سے حضرت عائشہؓ کے بارے میں وی ہے ”انہا كانت تقصر في السفر اربعاً“

فقلت لهما: لو صليت ركعتين فقلت يا ابن اختي انه لا يشق علي، بیہقی (ج ۳ ص ۱۳۳) باب من ترك القصر في السفر غير رغبة عن السنة كذا في فتح الباری (ج ۲ ص ۴۷۱) باب يقصر اذا خرج من موضعه، بزيادة من المرتب

۴۔ کذا فی معارف السنوریؒ (ج ۴ ص ۴۵۹) ۱۲ مرتب ۵۔ عن عبد الرحمن بن يزيد قال صلى عثمان بنی اربعاً، لیکن عبد الرحمن بن زید فرماتے ہیں ”حتی بلغ ذلك عبد الله فقال لقد صليت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ركعتين، نہی

اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت عثمانؓ نے مکہ مکرمہ میں گھر بنا لیا تھا اور ان کا اجتہاد یہ تھا کہ جس شہر میں انسان گھر بنا لے اس شہر میں اتمام واجب ہے۔

بعض حضرات نے فرمایا کہ حضرت عثمانؓ کے اتمام کی وجہ یہ تھی کہ وہاں حج کے موقعہ پر اعراب کا اجتماع ہوتا تھا اور اگر آپ وہاں پر قصر کرتے تو اس بات کا خطرہ تھا کہ اعراب یوں سمجھیں گے کہ پوری نماز ہی دو رکعتیں میں لہذا آپؓ نے ان کی تسلیم کی غرض سے اقامت کی نیت کر کے اتمام کو مناسب سمجھا ہے۔

① صحیحین میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے منسلماتی ہیں:

”الصلوة اول ما فرضت ركعتان فأقرت صلوة السفر“

دلائل احناف

۱۔ عن ابراہیم قال: ان عثمان صلی الربیعا لانه اتخذ (ای مکہ) وطناً، سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۷۰) کتاب المناسک، باب الصلوة بمنی۔ نیز عبد الرحمن بن ابی ذیاب منسلماتی ہیں: ”ان عثمان بن عفان صلی بمنی اربع رکعات فانكره الناس علیه فقال يا ايها الناس! اني تأملت بمكة منذ قدمت واني سمعت رسول الله صلی الله علیه وسلم يقول من تأهل ببلد فليصل صلوة المقيم، رواه احمد علامہ بیہقی نے مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۱۵۶)، باب فین مسافر فآهل فی بلد امیں اس روایت کو ذکر کرنے کے بعد اس پر سکوت کیا ہے لیکن یہی روایت انہوں نے الفاظ کے تسرق کے ساتھ مسند ابویعلیٰ کے حوالہ سے بھی ذکر کی ہے لیکن اس پر عکرمہ بن ابراہیم کے ضعف کا اعتراض کیا ہے اگر اس روایت کی صحت ثابت ہو جائے تو حضرت عثمانؓ کا مسلک حدیث مرفوعہ سے ثابت ہو جائے گا لیکن حافظ ابن حجر نے مسند احمد اور بیہقی کے حوالہ سے اس روایت کو نقل کرنے کے بعد لکھا ہے ”فہذا الحدیث لا یصح لانه منقطع وفي رواية من لا یصح بہ“ اب اگر حافظ کے قول کو درست تسلیم کیا جائے تو یہ ماننا ہو گا کہ حضرت عثمانؓ کا اتمام ان کا اپنا اجتہاد تھا پھر وہ اجتہاد کیا تھا اس کے بارے میں متعدد اقوال ہیں جن کی تفصیل فتح الباری (ج ۲ ص ۲۷۰ و ۲۷۱)، باب یقصر اذا خرج من موضعہ میں دیکھی جاسکتی ہے ۱۲ رشید اشرف عفا اللہ عنہ

۲۔ فتح الباری (ج ۲ ص ۲۷۱) ۱۳ م

۳۔ بخاری (ج ۱ ص ۱۳۸) ابواب تقصیر الصلوة، باب یقصر اذا خرج من موضعہ، صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۲۱)

کتاب صلوۃ المسافرین وقصرہا ۱۲ مرتب عنی عنہ

وانت صلوٰۃ الحضر (اللفظ للبھاری) اور مسلم کی روایت میں ”وزید فی صلوٰۃ الحضر“ کے الفاظ مروی ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ سفر میں دو رکعتیں تخفیف کی بنا پر نہیں ہیں بلکہ اپنے فریضہِ اصلیہ پر برقرار ہیں لہذا وہ عزیمت میں نہ کہ رخصت۔

② سنن نسائی میں حضرت عمرؓ سے مروی ہے ”صلاة الجمعة ركعتان والفضل ركعتان والنحر ركعتان والسفر ركعتان تمام غیر قصص علی لسان النبی صلی اللہ علیہ وسلم“

③ نسائی ہی میں ابن عباسؓ سے مروی ہے ”قال ان الله عز وجل فرض الصلوة علی لسان نبيكم صلی اللہ علیہ وسلم فی الحضر اربعاً و فی السفر ركعتین الخ“ حضرت عمرؓ کی وہ حدیث پیچھے گزر چکی ہے جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ”صدقة تصدق الله بها علیکم فاقبلوا صدقته“

⑤ مورق سے روایت ہے فرماتے ہیں ”سألت ابن عمر عن الصلوة فی السفر فقال ركعتین ركعتین، من خالف السنة كفر“ جبہور صحابہؓ کا مسلک بھی حنفیہ کے مطابق ہے۔

واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم

۱۔ اسی مفہوم کی ایک روایت حضرت سائب بن یزید کندی سے بھی مروی ہے جس کے بارے میں علامہ شبلی فرماتے ہیں ”رواہ الطبرانی فی الکبیر و رجالہ رجال الصمیم“ مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۱۵۵) باب صلوٰۃ السفر ۱۱

۲۔ (ج ۱ ص ۲۱۱) کتاب تقصیر الصلوٰۃ فی السفر ۱۲ مرتب

۳۔ (ج ۱ ص ۲۱۲) کتاب تقصیر الصلوٰۃ فی السفر ۱۲ مرتب

۴۔ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۴۱) کتاب صلاة المسافرين وقصرها ۱۲ مرتب

۵۔ رواہ الطبرانی فی الکبیر و رجالہ رجال الصمیم، مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۱۵۴ و ۱۵۵) باب صلوٰۃ السفر

نیز طحاوی (ج ۱ ص ۲۰۵، باب صلاة المسافرين) میں حضرت صفوان بن محرز سے مروی

ہے کہ انہوں نے حضرت عمرؓ سے صلاة فی السفر کے بارے میں سوال کیا تو انہوں نے فرمایا ”أخشی ان

یکذب علی رکعتان من خالف السنة کفر“ رشید اشرف

۱۶۔ ان حضرات سے متعلق روایات کیلئے دیکھئے طحاوی (ج ۱ ص ۲۰۲ تا ۲۰۸) باب صلاة المسافرين ۱۲ مرتب

بَاب مَا جَاءَ فِي كَمْ تَقْصِرُ الصَّلَاةَ

امام ترمذی نے اس باب میں ”کم“ کی تمیز ذکر نہیں کی، چنانچہ یہ تمیز ”کم“ مسافت بھی ہو سکتی ہے اور ”کم“ مدّ بھی، اور یہ دونوں مسئلے مختلف فیہ ہیں۔

مسافت قصر کی تحقیق | قصر کتنی مسافت میں جائز ہوتا ہے؟ اس میں امام ابو حنیفہؒ کا مسلک یہ ہے کہ کم از کم تین مراحل کا سفر موجب قصر ہوتا ہے اور ائمہ ثلاثہ سولہ فرسخ کی مقدار کو موجب قصر قرار دیا ہے۔ اور یہ دونوں اقوال متقارب ہیں کیونکہ سولہ فرسخ کے اڑتالیس میل بنتے ہیں۔

اہل ظاہر کے نزدیک سفر کی کوئی مقدار مقرر نہیں بلکہ قصر کے لئے مطلق سفر کا پایا جانا کافی ہے (عن داؤد مطلق السفر و قدس بالمیل، معارف ج ۴ ص ۴۷۲) پھر بعض اہل ظاہر نے صرف تین میل مقدار مقرر کی ہے، غالباً ان کا استدلال حضرت انسؓ کی روایت سے ہے ”کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا خرج مسيرة ثلاثة اميال او ثلاثة فراسخ (شعبۃ شمس) یصلی رکعتین“، لیکن جہور اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ اس کا مطلب یہ نہیں کہ صرف تین میل کے سفر میں قصر فرماتے تھے بلکہ مطلب یہ ہے کہ سفر تو تین

-
- ۱۔ اما اقوال مشائخ الحنفیۃ فیہا کثیرۃ ذکر صاحب البحر منہا خمسۃ عشر فرسخاً ومنہا ثمانیۃ عشر فرسخاً وقول آخر فی العمدۃ وفتح القدر والحانیۃ احد عشر فرسخاً کذا فی المعارف (ج ۴ ص ۴۷۳) ۱۲ مرتب
- ۲۔ مراحل مرحلہ کی جمع ہے، ایک دن کی مسافت۔ کفایہ تحت فتح القدر (ج ۲ ص ۵) ۱۲ مرتب
- ۳۔ والفرسخ ثلاثۃ امیال بالمیل الہاشمی، معارف السنن (ج ۴ ص ۴۷۳) بحوالہ شرح المہذب ۴۱۱ م
- ۴۔ وقال شیخنا العثماني فی فتح الملہم ما ملخص: اقوال السلف بقدر لا المشترك تدل علی انہم لم یرضوا باطلاق الظاہریۃ بل ہم کالمجمعین علی انہم لا بد للسفر من تحدید حتی حدوده بن حزم بمیل مع شدۃ جموده علی ظاہر تہ وکنہم لم یجدوا فی ذلک نصاً صریحاً ومع ذلک رأینا انہ صلی اللہ علیہ وسلم قدر ثلاثۃ ايام ولیالیہا المسافر علی خفیہ وما اهل لامة تؤمن باللہ وایوم الآخر ان تسافر بزمۃ المدة الا ومعہا ذو محرم لہا فظہر ان لہم المدة دخل فی تقدیر السفر الشرعی فاخترنا الحنفیۃ ما ملخصاً من فتح الملہم ج ۲ ص ۲۵۳ کتاب صلوة المسافرین وقصر ۱۲ انلاستاذ محترم
- ۵۔ فتح الباری (ج ۲ ص ۴۶۷) باب فی کم یقصر الصلوة ۴۲ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۷۰) باب متى یقصر المسافر ۴۲

میل سے زیادہ کا ہوتا تھا لیکن آپ تین میل یا تین فرسخ ہی کے فاصلہ پر قصر پڑھنا شروع کرتے تھے۔ بہر حال اس باب میں کوئی صریح حدیث مرفوعہ موجود نہیں البتہ جمہور کے حق میں صحابہ کرام کے آثار ہیں (راجع التعلیق الممجد (ص ۱۲۷ حاشیہ ۷) باب المسافر یدخل المصر وغیرہ متى يتم الصلاة ففيه تفصيل المسئلة)

مدت قصر | دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ کتنے دن اقامت کی نیت قصر کو باطل کر دیتی ہے۔ حضرت ربیعۃ الراس کے نزدیک ایک دن ایک رات کی اقامت کی نیت سے آدمی مقیم ہو جاتا ہے۔ امام شافعی، امام مالک اور امام احمد کے نزدیک چار دن سے زائد اقامت کی نیت ہو تو قصر جائز نہیں، امام اوزاعی کے نزدیک بارہ دن اقامت

۱۔ مثلاً عن سالم بن ابن عمر مخرج الى ارض له بذات النصب فقصر وهي ستة عشر فرسخاً (۲۸ میل) مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۴۷۵) فی مسیرة کم یقصر الصلوة، وعن علی بن ربیعۃ الوابی قال: سألت عبد اللہ بن عمر عن اقل کم تقصر الصلوة فقال: أتعرف السويداء، قال قلت لا ولكنی قد سمعت بها، قال ہی ثلاث لیال قواصد فاذا خرجت الیها قصرنا الصلوة۔ (قال النیموی) رواه محمد بن الحسن فی الآثار و اسناده صحیح، آثار السنن (ص ۲۱۴) باب ما استدل به علی ان مسافة القصر ثلاثة ايام۔

والی ثلاثة ايام ذهب عثمان بن عفان وابن مسعود وسويد بن غفلة وحذيفة بن اليمان والشعبي و النخعي وسعيد بن جبیر ومحمد بن سيرين والوقلاية والثوري وابن حبان وشريك بن عبد الله وهو رواية عن عبد الله بن عمر، كذا في المعارف (ج ۴ ص ۴۷۳) نقلًا عن العمدة ۱۲ مرتب عن

۲۔ و اقل منه ما قاله سعيد بن جبیر اذا وضعت رجلک بارض قوم فاتم، كذا في المعارف (ج ۴ ص ۴۷۴) ۱۲ مرتب

۳۔ یہ چار دن یوم دخول اور یوم خسروج کے علاوہ ہوں گے، معارف (ج ۴ ص ۴۷۴) ۱۲ م

۴۔ و فی یومی الدخول والخروج بعض تفصیل عنہ، المعارف (ج ۴ ص ۴۷۴) ۱۲ م

۵۔ و مذہب احمد ان یومی اکثر من احدى عشرین صلاة، كما فی المغنی (حوالہ بالا) اور اکیس نمازوں کی مجموعی مدت چار دن سے کچھ زائد ہوتی ہے۔ ۱۲ مرتب

۶۔ ان کا استدلال بھی حضرت ابن عمر کے اثر سے ہے ”اذا اجتمع ان تقیم ثلثی عشرة لیلة فاتم الصلاة“۔

مصنف عبد الرزاق (ج ۲ ص ۵۳۲ رقم ۴۳۴۲) باب الرجل یخرج فی وقت الصلاة ۱۲ مرتب

کی نیت قصر کو باطل کر دیتی ہے (کتابین الترمذی فی الباب) امام اسحاقؒ کے نزدیک انیس دن کی مدت کا اعتبار ہے۔ مدت کے سلسلہ میں سب سے زیادہ وسعت حضرت حسن بصریؒ کے مسلک میں ہے، ان کے نزدیک آدمی جب تک وطن اصلی واپس نہ پہنچ جائے وہ قصر کر سکتا ہے خواہ دوسرے مقامات پر کتنا ہی طویل قیام کیوں نہ ہو۔

اس باب سے میں امام ابو حنیفہؒ کا مسلک یہ ہے کہ پندرہ دن سے کم مدت قصر ہے اور پندرہ دن یا اس سے زائد قیام کی نیت کرنے کی صورت میں اتمام ضروری ہوگا۔

اس مسئلہ میں بھی کوئی صریح حدیث مرفوعہ نہیں ہے البتہ آثار صحابہؓ ملتے ہیں حنفیہ کی دلیل حضرت عبداللہ بن عمرؓ کا اثر ہے جسے امام محمدؒ نے کتاب الآثار میں روایت کیا ہے ”اخبیرنا ابو حنیفۃ تحدثنا موسیٰ بن مسلم عن مجاہد عن عبداللہ بن عمر قال اذا كنت مسافراً فوطئت نفسك على اقامة خمسة عشر يوماً فأتمة الصلاة وان كنت قد دسرت ناقص الصلاة“

ائمہ ثلاثہ کا استدلال حضرت سعید بن المسیبؒ کے اثر سے ہے وہ فرماتے ہیں ”اذا أقام أربعاً صلى أربعاً“ (ذکر الترمذی فی الباب)۔ یہی روایت امام طحاویؒ نے

لہ ان کے مسلک کا مدار حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی روایت مرفوعہ پر ہے جو امام ترمذیؒ نے اسی باب میں تعلیفاً ذکر کی ہے ”انه اقام في بعض أسفاره تسع عشرة يصلي ركعتين“ ۱۲ مرتب عفی عنہ

لہ ہو سکتا ہے کہ حضرت حسن بصریؒ کا استدلال حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی روایت سے ہو۔ ”كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا خرج من اهل مكة لم يصلي الا ركعتين“ (مجموع الیہم) طحاوی (ج ۱ ص ۱۰۱) باب صلاة المسافر المرتب

لہ باب الصلاة في السفر (ص ۲۲) ، كذلك في بغية اللامع في ذیل نسب الراية (ج ۲ ص ۱۸۲) باب صلاة المسافر ۱۲ م

لہ حضرت سعید بن المسیبؒ کا ایک اثر حنفیہ کے مسلک کے مطابق بھی مروی ہے فرماتے ہیں ”اذا قدمت بلدة فاقمت خمسة عشر يوماً فأتمة الصلاة“ ، قال النعمان رواه محمد بن الحسن في النجج واسناده صحيح ، آثار الحسن (ص ۱۱۷) باب من قال ان المسافر يصير قیماً بنیة اقامة خمسة عشر يوماً ۱۲ رشید اشرف عفی عنہ

حضرت ابن عمرؓ کے علاوہ حضرت ابن عباسؓ سے بھی نقل کی گئی ہے۔ حضرت ابن عباسؓ سے دوسری روایت انیس دن کی ہے جسے امام ترمذیؒ نے تعلیقاً نقل کیا ہے، لیکن یہ روایت اول تو سنداً مزجوج ہے دوسرے اس حالت پر محمول ہے جبکہ اقامت کی نیت نہ کی گئی ہو (اسی طرح وہ تمام روایات جن میں پندرہ دن سے زیادہ کی مدت مذکور ہے وہ بھی اسی پر محمول ہیں) اس کے علاوہ حضرت ابن عباسؓ کی پندرہ دن والی روایت حضرت ابن عمرؓ کی روایت (مذکورہ بالا) سے بھی مؤید ہے۔ واللہ سبحانہ اعلم

بَابُ مَا جَاءَ فِي التَّطَوُّعِ فِي السَّفَرِ

علامہ نوویؒ شرح مسلم میں لکھتے ہیں: "اتفق العلماء على استحباب النوافل المطلقة في السفر واختلفوا في استحباب النوافل الراتبة فتركها ابن عمر وأخرون واستحبها الشافعي وأصحابه والجمهور" یعنی عام نوافل مثلاً اشراق، چاشت،

۱۔ کافی نصب الرأية (ج ۱ ص ۱۸۳) باب صلاة المسافر، والدرایۃ فی تخریج احادیث البدایۃ (ج ۱ ص ۲۱۱) و ص ۲۱۲) باب صلاة المسافر۔ لیکن احقر کو ان دونوں حضرات کا یہ شرط اوی میں تلاش بسیار کے باوجود نہ مل سکا۔ ۲۔ پھر امام ترمذیؒ نے یہی روایت آگے موصول بھی ذکر کی ہے ص ۱۲

۳۔ لیکن اسے سنداً مزجوج قرار دینا مشکل ہے اس لئے کہ خود امام ترمذیؒ نے اس روایت کو "حسن غریب صحیح" قرار دیا ہے، اس کے علاوہ یہ بخاری (ج ۱ ص ۱۲۷) باب: جاز فی التقصیر وکم یقیم حتی یقصر میں بھی آئی ہے "قال اقام ابی صلی اللہ علیہ وسلم تسعة عشر یفصر فخن اذا سافرنا تسعة عشر قصرنا وان زدنا اثمنا" ۱۲ مرتب غنی عنہ

۱۲ مرتب غنی عنہ

۴۔ پچھلے حاشیہ میں بخاری کے حوالہ سے حضرت ابن عباسؓ کی جو روایت ذکر کی گئی اس کی روشنی میں یہ توجیہ حدیث کے صرف مرفوع حصہ بخاری ہو سکے گی اس لئے کہ حضرت ابن عباسؓ نے یفخن اذا سافرنا تسعة عشر قصرنا وان زدنا اثمنا کہہ کر اپنے مسلک کی وضاحت کر دی ہے کہ ان کے نزدیک صرف انیس دن سے زائد دن کی اقامت کی نیت کا

اعتبار ہے ۱۲ مرتب غنی عنہ

۵۔ حضرت ابن عباسؓ کی اپنی تصریح کے بعد اس تائید میں قوت نہیں رہ جاتی ۱۲ مرتب

۶۔ (ج ۱ ص ۲۴۲) کتاب صلاة المسافرين وقصرها ص ۱۲

۷۔ لیکن حافظ ابن حجرؒ نے علامہ نوویؒ ہی کے حوالہ سے اس مسئلہ (تمقل فی السفر) میں تین قول نقل کئے ہیں بدین بیان

(حاشیہ پر مشتمل آئندہ)

اذا بین اور تہجد وغیرہ مسافر کیلئے سفر میں پڑھنا سب کے نزدیک بالاتفاق جائز ہے البتہ سنن مؤکدہ جن کو رواتب بھی کہتے ہیں ان کے بارے میں اختلاف ہے ایک جماعت جن میں حضرت ابن عمرؓ بھی شامل ہیں ان کے ترک کی قائل ہے جبکہ امام شافعیؒ اور جمہور ائمہ و علماء ان کے پڑھنے اور استحباب کے قائل ہیں، حنفیہ کے نزدیک بھی اگر گنجائش ہو تو سنن رواتب کے ادا کرنے میں فضیلت ہے اور ترک کر دینے میں کوئی حرج نہیں اس لئے کہ حالت سفر میں سنن رواتب کی اکریت ختم ہو جاتی ہے البتہ سنت فجر اس سے مستثنیٰ ہے اور سفر میں بھی اس کی اکریت باقی رہتی ہے لہذا اس کی ادائیگی کا اہتمام کرنا چاہئے حضرت ابو ہریرہؓ، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد نقل فرماتے ہیں: "لا تشد عوهما (ای رکعتی الفجر) وان طردتکما الخیل" اور خود نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سفر میں فجر کی سنتیں پڑھنا ثابت ہے امام بخاری فرماتے ہیں: "ورکع النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی السفر رکعتی الفجر" چنانچہ مسلم شریف میں حضرت ابوقتاہ کی ایک طویل

(۱) المنع مطلقاً (۲) الجواز مطلقاً (۳) الفرق بین الرواتب والمطلقة وهو مذہب ابن عمرؓ

اس کے بعد حافظ نے دو قول اور نقل کئے ہیں :-

(۴) الفرق بین الملیل والنہار فی المطلقة (۵) الفرق بین ما قبلہا وما بعدہا — یعنی رواتب قبلہ کا جواز اور بعدیہ کا عدم جواز — لان التطوع قبلہا لا یظن انہ منہا ، لانه یفصل عنہا بالاقامة وانتظار الامام غالباً ونحو ذلک بخلاف ما بعدہ فانہ فی الغالب یتمیل بہا فقد یظن انہ منہا — دیکھئے فتح الباری (ج ۲ ص ۴۷۶) باب من تطوع فی السفر فی غیر در الصلاۃ

ایک قول علامہ ہندوانی کا بھی ہے جسے علامہ عینیؒ نے نقل کیا ہے (۶) الفعل افضل فی حال النزول والترك فی حال السیر، دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۷ ص ۱۲۴) باب من لم يتطوع فی السفر در الصلوۃ وقبلہا ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ لہ دیکھئے اعلام السنن (ج ۷ ص ۲۸۹) باب التطوع فی السفر ۱۳

۱۴ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۷۹) باب فی تخفیفہا (ای رکعتی الفجر) ۱۵ لہ دلائل الحدیث علی تأکد سنتہ الفجر فی السفر (وغیرہ) ظاہرۃ فان طرد الخیل اکثر ما یكون فی السفر دون غیرہ کذا قال صاحب اعلام السنن (ج ۷ ص ۱۹۲) باب التطوع فی السفر ۱۲ مرتب

۱۶ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۴۹) باب من تطوع فی السفر فی غیر در الصلوات وقبلہا ۱۲

۱۷ (ج ۱ ص ۲۳۹) باب قضاء الصلاۃ الفائتۃ واستحباب تعیل قضاہا ۱۲

حدیث میں مروی ہے وہ سفر کے دوران آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز فجر کے قضا ہونے کا واقعہ نقل کرتے ہوئے فرماتے ہیں ”ثم اذن بلال بالصلاة فصلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رکعتین ثم صلی الغداة فصنع كما كان يصنع كل يوم“ پھر بعض نے سنن فجر کے ساتھ مغرب کی سنن بعدیہ کو بھی ضروری قرار دیا ہے۔^۱

واضح رہے کہ تطوع فی السفر کے بارے میں مذکورہ اختلاف، روایات کے اختلاف سے پیدا ہوا ہے خود حضرت ابن عمرؓ کی روایات باہم متعارض ہیں۔ ایک روایت میں ان سے مروی ہے ”صحبت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فكان لا یزید فی السفر علی رکعتین و ابابکر وعمر وعثمان كذلك“ اسی طرح انہی سے مروی ہے ”صلیت مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم الظهر فی السفر رکعتین وبعدھا رکعتین (کما فی الباب) نیز صلوٰۃ مغرب کے بارے میں بھی ابن عمرؓ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل نقل کیا ہے ”والمغرب فی الحضر والسفر سواء لا ینقص فی حضر ولا سفر وھی وتر النهار وبعدھا رکعتین“ (کما فی الباب) نیز حفص بن عاصم بن عمرؓ الخطابؓ فرماتے ہیں ”صحبت ابن عمرؓ فی طریق مکة قال فصلی لنا الظهر رکعتین ثم اقبل وأقبلنا معه حتی جاء رجله وجلس وجلسنا معه نحانت منه التفاتة نحو حیث صلی فرأی ناساً قیاماً فقال : ما یصنع هؤلاء ؟ قلت : یسبحون ، قال : لو کنت مسجداً لکنت صلاتی،

۱۔ اعلا السنن (ج ۲ ص ۲۸۸) ۲۔ ونقل العینی فی ”المعدة“ قال هشام : رأیت محمداً کثیراً لا یتطوع فی السفر قبل الظهر ولا بعد ولا یدع رکعتی الفجر والمغرب وما رأیتہ یتطوع قبل العصر ولا قبل العشاء ولا یصلی العشاء ثم یوتر (ج ۲ ص ۱۴۴) باب من لم یتطوع فی السفر وبراہ الصلوٰۃ و قبلہا ۱۲ مرتب

۲۔ صحیح بخاری (واللفظ لہ ج ۱ ص ۱۱۴۹) باب من لم یتطوع فی السفر وبراہ الصلوات و قبلہا ، وسنن ترمذی (ج ۱ ص ۹۷) ابواب السفر، باب التقصیر فی السفر ۱۲ مرتب

۳۔ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۴۲) کتاب صلاة المسافرين وقصرها ۱۲

۴۔ مراد ابن عمرؓ انہ لو کان مخیراً بین الاتمام وصلاة الراتبة لکان الاتمام احب الیہ لکنہ فہم من القصر التحقیق فلذلک کان لا یصلی الراتبة ولا یتیم۔ کذا فی مستح الباری (ج ۲ ص ۴۷۶) باب من لم یتطوع فی السفر وبراہ الصلوٰۃ ۱۲ مرتب

یا ابن اخی ! انی صحبت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی السفر فلم یند علی رکعتین حتی قبض اللہ ائم اس کے بعد حضرت ابن عمرؓ نے بالترتیب خلفائے ثلاثہ کا عمل بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل کے مطابق نقل کیا اور پھر فرمایا ” وقد قال اللہ تعالیٰ : لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ “ یہ تو حضرت ابن عمرؓ کی روایات تھیں ان کے علاوہ اسی باب میں حضرت براء بن عازبؓ کی روایت مروی ہے ” صحبت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ثمانیۃ عشر سفر فمارأیتہ ترک الركعتین إذا زاعت الشمس قبل الظهر : نہ بخاری میں ابن ابی لیلیٰ سے مروی ہے ” ما أخبرنا أحدناہ رأی النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلی الفی غیر أم مانیء ذکر أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم یوم فتح مکة اغتسل فی بیتہا فصلی ثمانی رکعات ائم ان تمام روایات میں سے بظاہر بعض بعض سے متعارض محسوس ہوتی ہیں اب اگر حنفیہ و جمہور کی بیان کردہ مذکورہ بالا تفصیل کو لیا جائے اور کہا جائے کہ ” سفر میں نوافل مطلقہ اور سنن رواتب دونوں کی اجازت ہے لیکن سوائے سنن فجر کے سنن رواتب کے مؤکدہ ہونے کی حیثیت سفر میں باقی نہیں رہتی اور گنجائش کی صورت میں ان کے ادا کرنے کی فضیلت ہے “ تو تمام روایات متعارضہ اپنے اپنے محل پر منطبق ہو جاتی ہیں فلیتأمل واللہ اعلم . (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَاب مَا جَاءَ فِي صَلَاةِ الْإِسْتِسْقَاءِ

ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خرج بالناس یستقی فصلی بہم رکعتین ، جہا بالقراۃ فیہما “ استسقار کے لفظی معنی ” طلب السقیا “ کے ہیں (یعنی بارش طلب کرنا)۔ صلوۃ الاستسقار کی مشروعیت پر اجماع ہے اور یہ حدیث اس کی سند ہے ۔ امام ابو حنیفہؒ سے جو یہ منقول ہے کہ استسقار میں کوئی نماز مسنون نہیں اس کا مطلب عموماً صحیح سمجھا

لہ (ج ۱ ص ۱۴۹) باب من تطوع فی السفر فی غیر در الصلوات و قبلہا ۱۲ م
لہ او طلب السقی دہو الاروار (یعنی سیرابی)۔ اور شریعت کی اصطلاح میں اس کی تعریف یہ ہے ” طلب السقیا علی وجہ مخصوص من اللہ تعالیٰ لانزال الغیث علی العباد و دفع الجرب (تھو سالی) والقوط من البلاد “ کذا فی معارف النوری (جلد ۱ ص ۱۱۱)
کہ صلاۃ الاستسقار اذا دام النقطاع المطر مع الحاجة الیہ ولا تن فیہا الجماعۃ عند ابی حنیفہ رضی اللہ عنہ بل یصلون و یؤنوا
الاجواء ، والاستسقار عنہ انما ہو الدعاء والاستغفار۔ وقال شیخ الاسلام یجوز لو صلوا الجماعۃ (باقی بر صفحہ آئندہ)

نہیں کیا دراصل ان کا مقصد یہ ہے کہ سنت استسقاء صرف نماز ہی کے ساتھ خاص نہیں بلکہ محض دعا و استغفار سے بھی یہ سنت ادا ہو جاتی ہے لقولہ تعالیٰ : " اَسْتَغْفِرُ وَاَرْبُکُمْ اِنَّهٗ كَانَ غَفَّارًا اِنَّ سِلَ السَّمَاءِ عَلَیْکُمْ مِیْدَرَاۤءٌ "

اور صرف دعا و استغفار سے سنت استسقاء کا ادا ہو جانا ابو مروان سلمیٰ کی روایت سے ثابت ہے۔ " قال خراجنا مع عمر بن الخطاب یستقی فما زاد علی الاستغفار لهذا امام ابو حنیفہ کی مراد یہ نہیں ہے کہ سلاۃ استسقاء غیر مستنون ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کا ثبوت ناقابل انکار ہے۔

پھر نماز استسقاء کے طریقہ میں یہ اختلاف ہے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک نماز استسقاء عیدین کی طرح بارہ تکبیرات زوائد پر مشتمل ہوتی ہے جبکہ حنفیہ کے نزدیک اس میں تکبیرات زوائد نہیں ہیں بلکہ دوسری نمازوں کی طرح صرف ایک تکبیر تحریمیہ ہے۔

کن لیس بستہ فہذا یفید ان الجماعۃ فیہا غیر مکروہۃ بخلاف الفعل المطلق ، غنیۃ المستمل المعروف بالکبیری (ص ۴۲۷) صلاۃ الاستسقاء ۱۲ مرتبہ غنی عنہ

تم اپنے پروردگار سے گناہ بخشو اور بیشک وہ بڑا بخشنے والا ہے کثرت سے تم پر بارش بھیجے گا، بیان القرآن سورۃ فوج (آیت ۲۸) معارف السنن (ج ۴ ص ۴۹۴) بحوالہ عمدۃ القاری ، علامہ عینیؒ نے یہ روایت مصنف ابن ابی شیبہ کے حوالہ سے نقل کی ہے، دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۷ ص ۲۵) باب الاستسقاء و خروج النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم للہم لیکن مصنف ابن ابی شیبہ کے حیدر آباد کن کے مطبوعہ نسخہ میں " فما زاد علی الاستغفار کے بجائے " فما زاد علی الاستسقاء کے الفاظ مروی ہیں ، دیکھئے (ج ۲ ص ۴۷۴) من قال لا یصلی فی الاستسقاء ، اب اگر " فما زاد علی الاستسقاء کے الفاظ کو درست قرار دیا جائے تو اس روایت سے استدلال واضح نہ ہو سکے گا۔

البتہ مصنف ابن ابی شیبہ (حوالہ بالا) ہی میں حضرت شعبیؒ سے مروی ہے " ان عمر بن الخطاب حرم علی یستقی فصعد المنبر فقال استغفروا ربکم انہ کان غفارا یرسل السماء علیکم مدرارا و میددکم بأموال و بنین و یجعل لکم جنات و یجعل لکم انہارا استغفروا ربکم انہ کان غفارا ثم نزل فقالوا یا امیر المؤمنین لو استسقیتم فقال لقد طلبتہ بمجاریع السماء اتی یستنزل بہا المطر۔ اس سے بھی امام ابو حنیفہؒ کے مسلک کی تائید ہوتی ہے ۱۲ مرتبہ

۱۔ و ہورواۃ عن احمد ہو قول ابن المسیب و عمر بن عبد العزیز و کحول و ابن جریر ، معارف السنن (ج ۴ ص ۴۹۹) ۱۲ ۲۔ و ہو قول مالک و الثوری و الاوزاعی و احمد و اسحاق و ابی ثور و ابی یوسف و محمد بن المشہور عنہ و غیر ہما من اصحاب

شافعیہ کا استدلال حضرت ابن عباسؓ کی روایت باب سے ہے جسے امام ترمذی نے آگے روایت کیا ہے اس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں مروی ہے ”وصلی رکعتین کما کان یصلی فی العید“ لیکن ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ تشبیہ تکبیرات زوائد میں نہیں ہے بلکہ نماز کی تعداد رکعات، خروج الی المیدان اور اجتماع میں ہے کیونکہ اگر اس نماز میں تکبیرات زوائد ہوتیں تو صحابہ کرامؓ اس کی تصریح ضرور فرماتے۔

”وحوّل رداءہ“ چادر کو پٹنا تفاؤل کیلئے تھا کہ جس حالت میں آئے اس حالت میں واپس نہیں جائیں گے، پھر یہ امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک امام اور مقتدی دونوں کیلئے مسنون ہے جبکہ حنفیہ اور بعض مالکیہ کے نزدیک اس کی مسنونیت صرف امام

لے چنانچہ ابن عساکر نے حضرت ابن عباسؓ کی روایت نقل کی ہے جس میں حضرت ابن عباسؓ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز استسقاء کی کیفیت ذکر کی ہے ”فاستقبل القبلة فکبر وہ وصلی باصحابہ رکعتین جہر فیہا بالقراءة قرأ فی الاول اذا الشمس کورت۔ والثانیة۔ والضحی“ ثم قلب رداءہ لتقلب السنة ثم حمد اللہ عزوجل واثنی علیہ ثم رفع یدیه، فقال: اللهم فاحت بلادنا الخ“ کتراعمال (ج ۸ ص ۲۸۰ رقم ۱۹۳۲) صلاة الاستسقاء (الافعال) اور صاحب کتراعمال اس روایت کے بارے میں فرماتے ہیں ”درجالتقات“ اس روایت میں حضرت ابن عباسؓ نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز استسقاء کی کیفیت بیان فرمائی ہے لیکن اس میں کہیں تکبیرات زوائد کا تذکرہ نہیں۔

نیز معجم طبرانی اوسط میں حضرت انسؓ سے مروی ہے ”ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم استسقی فخطب قبل الصلاة واستقبل القبلة وحول رداءہ ثم نزل فصلى رکعتین لم یکبر فیہا الا تکبیرة، نصب الراية (ج ۲ ص ۲۴۰ و ۲۴۱) باب الاستسقاء، یہ حدیث حنفیہ کے مسلک پر صریح ہے نیز اسی باب کے آخر میں امام ترمذی فرماتے ہیں ”روی عن مالک بن انس انه قال: لا یحیر فی صلاة الاستسقاء الا یکبر فی صلاة العیدین (ج ۱ ص ۱۰۰) ۱۲ رشید اشرف عفا اللہ عنہ ۲ چنانچہ بعض روایات میں اس کی تصریح ہے، جعفر بن محمد اپنے والد سے نقل کرتے ہیں ”استسقی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وحول رداءہ لیتحول القحط“ سنن داؤد طنی (ج ۲ ص ۶۶ رقم ۲) کتاب الاستسقاء۔ اور ابن عساکر نے حضرت ابن عباسؓ کی روایت نقل کی ہے جس میں یہ الفاظ مروی ہیں ”ثم قلب رداءہ لتقلب السنة (القحط) کتراعمال (ج ۸ ص ۲۸۰ رقم ۱۹۳۲) صلاة الاستسقاء (الافعال)۔ نیز طبرانی کی طوالات میں حضرت انسؓ کی حدیث میں یہ الفاظ مروی ہیں ”ولکن قلب رداءہ لکی ینقلب القحط الی الخصب“ نصب الراية (ج ۲ ص ۲۴۳) آخر باب الاستسقاء ۱۲ رشید اشرف کان اللہ وہو اللہ۔

کے حق میں ہے، یہی مسلک ہے حضرت سعید بن المسیبؓ، عروہ اور سفیان ثوریؓ کا، حنفیہ کا کہنا یہ ہے کہ روایات میں صرف آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تحویل ردار کا ذکر آیا ہے اور یہ ایک غیر مدرک بالقیاس عمل ہے لہذا اپنے مورد پر منحصر ہے گا اور مقتدی کو امام پر قیاس کرنا درست نہ ہو گا۔

۱۔ لیکن حافظ زلیحیؒ "نصب الراية" (ج ۲ ص ۲۴۳، باب الاستقار) میں فرماتے ہیں: "وقول المصنف رحمه الله: "ولا يقلب القوم اردتهم لان النبي صلى الله عليه وسلم لم ينقل عنه انه امرهم بذلك" مشكل، لان عدم النقل ليس دليلاً على عدم الوقوع وايضاً فالقوم قد جولوا بحضرة عليه الصلاة والسلام ولم ينكروهم، وتقرير الشارع حكم كما دروني مسند احمد (ج ۴ ص ۴۱) في حديث عبد الله بن زيد انه عليه السلام حول رداره فقلبه ظهر البطن وتحول الناس معه" گویا حافظ زلیحیؒ اس روایت میں "تحول الناس معه" کے جملہ سے تحویل ردار کے عمل میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ لوگوں کی شرکت کو ثابت کر رہے ہیں۔

لیکن علامہ ظفر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ اعلاہ السنن (ج ۸ ص ۱۵۱، باب الاستقار بالدعاء وبالصلاة) میں فرماتے ہیں کہ "تحول الناس معه" کا مطلب یہ نہیں ہے کہ لوگوں نے بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تحویل ردار کا عمل کیا اس لئے کہ "تحول" تحویل کے معنی میں نہیں بلکہ "انصراف" یعنی پھرنے کے معنی میں آتا ہے، لہذا حدیث میں تحویل ردار کے عمل میں شرکت نہیں بلکہ قبلہ کی طرف متوجہ ہونے میں شرکت مراد ہے اس لئے کہ عبد اللہ بن زید کی روایت کے الفاظ میں "رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم حين استسقى لنا اطال الدعاء واكثر المسئلة قال ثم تحول الى القبلة وتحول رداره فقلبه ظهر البطن وتحول الناس معه" لیکن اس پر یہ اشکال ہو سکتا تھا کہ لوگ تو پہلے ہی قبلہ کی طرف متوجہ تھے تو جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم خطبہ سے فارغ ہو کر لوگوں کی طرف سے منہ پھیر کر قبلہ کی طرف متوجہ ہوئے اس وقت انصراف الی القبلة میں لوگوں کی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ شرکت کیسے ہوئی؟

اس اعتراض کا علامہ عثمانیؒ نے یہ جواب دیا ہے کہ خطبہ سنتے وقت لوگ عموماً امام کی طرف اس طرح متوجہ ہوتے ہیں کہ ان میں سے بہت سے قبلہ سے پھر جاتے ہیں اب حدیث میں مراد یہ ہے کہ جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم خطبہ سے فارغ ہو کر قبلہ کی طرف پھرے تو آپ کے ساتھ لوگ بھی صحیح طریقہ سے قبلہ کی طرف متوجہ ہو گئے۔ واللہ اعلم مزید تفصیل اعلاہ السنن میں دیکھی جاسکتی ہے ۱۲ مرتبہ عفی عنہ

۲۔ پھر تحویل ردار کی کیفیت علامہ عثمانیؒ نے فتح الملہم (ج ۲ ص ۴۴۱، کتاب صلاة الاستقار) میں "حلیہ" کے حوالہ سے نقل کی ہے "وقال محمد: يقلب الامام رداره اذا مضى صدر من الخطبة فان كان مربعاً جعل اعلاه اسفله وان كان اسفله اعلاه وان كان مدوراً جعل الايمن على الايسر والايسر على الايمن وان كان قباء جعل البطانة خارجاً والظاوة داخلية" (ج ۲ ص ۴۴۱)

بَابُ فِي صَلَاةِ الْكُسُوفِ

کسوف کے لغوی معنی تغیر کے ہیں پھر عرفاً یہ لفظ سورج گرہن کے ساتھ خاص ہو گیا، اور خسوف چاند کے گرہن کو کہا جاتا ہے۔

یہاں چند مسائل بحث طلب ہیں :

پہلی بحث یہ ہے کہ بعض محدثین نے یہ اعتراض کیا ہے کہ کسوف شمس (اسی طرح خسوف قمر) کوئی غیر معمولی واقعہ نہیں ہے بلکہ ایک ایسا واقعہ ہے جو طبعی اسباب کے ماتحت رونما ہوتا ہے جیسے طلوع و غروب، اور اس کا ایک خاص حساب مقرر ہے چنانچہ سالوں پہلے بتایا جاسکتا ہے کہ فلاں وقت کسوف یا خسوف ہوگا، لہذا اس واقعہ کو خارق عادت قرار دے کر اس پر گھبرانا اور نماز و استغفار کی طرف متوجہ ہونا کیا معنی رکھتا ہے ؟

اس کا جواب یہ ہے، اذلاً تو کسوف اور خسوف غماہ اسباب طبعیہ کے ماتحت ہوں باری تعالیٰ

تحويل رداری کی مزید تفصیل اور صورتیں عمدة القاری (ج ۷ ص ۲۵)، باب الاستسقاء و خروج النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی الاستسقاء میں دیکھی جاسکتی ہے۔

پھر تحويل رداری کس وقت کی جائے گی اس میں بھی تفصیل ہے، علامہ عینیؒ فرماتے ہیں: ”و وقت التحويل عندنا عند معنی صدر الخطبة، وبہ قال ابن الماجشون، وفيہ رواية ابن التميمي بعد تمامها وقيل بين الخطبتين والمشهور عن مالك بعد تمامها وبہ قال الشافعي، كذا في العمدة (ج ۷ ص ۲۵) باب الاستسقاء الخ۔“

پھر استسقاء کی بحث میں اور بھی متعدد مسائل پر کلام ہے مثلاً صلاة استسقاء سنت مؤکدہ ہی یا مستحب ؟

اس میں فتراءت مٹا ہے یا جہراً ؟ خطبہ استسقاء نماز سے پہلے ہے یا بعد ؟ استسقاء کے موقع پر

ہاتھ اٹھانے کا کیا طریقہ ہے ؟ وغیرہ، ان مسائل کی تفصیل کیلئے دیکھئے عمدة القاری (ج ۷ ص ۲۳ تا ۶۱) ابواب

الاستسقاء، معارف السنن (ج ۲ ص ۲۹۱ تا ۵۰۰)، اعلام السنن (ج ۸ ص ۱۴۷ تا ۱۵۸) باب الاستسقاء بالدعاء وبالعلامة، والشمس والقمر

لہ قال طائفة من اهل اللغة: الكسوف يستعمل في الشمس والخسوف في القمر وهو المشهور في السنة الفقہاء واختاره

الفرار و ثعلب و ادعی الجوسری انه هو الالفح، وقيل هو المتعين، وقيل: هو بالعكس، وقيل بالترادف في الاستعمال

لاني اصل اللغة، وانظر للتفصيل ”لسان العرب“ وشرحي المعجم العمدة والفتح۔ كذا في معارف النوراني (ج ۵ ص ۱۱۲) ام

کی قدر کاملہ کا منظر ہیں اس لئے اس کی عظمت و جلال کے اعتراف کیلئے نماز مشروع ہوئی۔

ثانیاً درحقیقت کسوف و خسوف اس وقت کی ایک ادنیٰ جھلک دکھلا دیتے ہیں جب تمام اجرام فلکیہ بے نور ہو جائیں گے، اس اعتبار سے یہ واقعات مذکور آخرت ہیں (لہذا ایسے مواقع پر رجوع الی اللہ ہی مناسب ہے) ثالثاً اللہ تعالیٰ کی طرف سے پچھلی امتوں پر جتنے عذاب آئے ان کی شکل یہ ہوئی کہ بعض معمولی امور جو روزمرہ اسباب طبعیہ کے ماتحت ظاہر ہوتے رہتے ہیں اپنی معروف حد سے آگے بڑھ گئے تو عذاب کی شکل اختیار کر گئے مثلاً قوم نوح پر بارش اور قوم عاد پر آندھی وغیرہ، اسی بنا پر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں منقول ہے کہ جب تیز ہوائیں چلتیں تو آپ کا چہرہ متغیر ہو جاتا اس ڈر سے کہ کہیں یہ ہوائیں بڑھ کر عذاب کی صورت نہ اختیار کر لیں چنانچہ ایسے مواقع پر آپ بطور خاص دعا و استغفار میں مشغول ہو جاتے۔ اسی طرح یہ کسوف و خسوف بھی اگرچہ طبعی اسباب کے تحت رونما ہوتے ہیں لیکن اگر یہ اپنی معروف حد سے بڑھ جائیں تو عذاب بن سکتے ہیں خاص طور سے جدید سائنس کی تحقیق کے مطابق کسوف و خسوف کے لمحات انتہائی نازک ہوتے ہیں کیونکہ کسوف کے وقت چاند سورج اور زمین کے درمیان حائل ہو جاتا ہے تو سورج اور زمین دونوں اپنی کشش ثقل سے اسے اپنی طرف کھینچنے کی کوشش کرتے ہیں، ان لمحات میں خدا نخواستہ اگر کسی ایک جانب کی کشش غالب آجائے تو اجرام فلکیہ کا سارا نظام درہم برہم ہو جائے لہذا ایسے نازک وقت میں رجوع الی اللہ کے سوا چارہ نہیں۔

۱۔ کافی قولہ تعالیٰ: "فَفَتَحْنَا أَبْوَابَ السَّمَاءِ بِآبٍ مُّنْهَمِرٍ" سورہ قمر رقم الآیۃ ۱۱، ترجمہ: پس ہم نے

کثرت سے بہنے والے پانی سے آسمان کے دروازے کھول دیے ۱۲ مرتب

۲۔ کافی قولہ تعالیٰ: "إِنَّا أَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيحًا مَّرْصَرًا فِي يَوْمٍ ثُمُورٍ" سورہ قمر رقم الآیۃ ۱۹،

ترجمہ: ہم نے ان پر ایک سخت ہوا بھیجی ایک مسلسل نحوست کے دن میں۔ ۱۲ مرتب

۳۔ چنانچہ حضرت انسؓ سے مروی ہے فرماتے ہیں "كانت الريح الشديدة اذا هبت عرف ذلك في وجه النبي

صلی اللہ علیہ وسلم" صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۴۱) ابواب الاستسقاء، باب اذا هبت الريح ۱۲ مرتب

۴۔ وقع عندیابی یعلیٰ باسناد صحیح عن قتادة عن انس ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان اذا واجت ریح شديدة

قال: اللهم انی استسئلك من خیر ما امرت به واعدوزبک من شر ما امرت به " کذا فی فتح الباری (ج ۲ ص ۴۲۱)

(۴۲۲) باب اذا هبت الريح ۱۲ مرتب

دوسری بحث صلوٰۃ کسوف کی شرعی حیثیت سے متعلق ہے۔ جمہور کے نزدیک صلوٰۃ کسوف سنت مؤکدہ ہے، بعض مشائخ حنفیہ اس کے وجوب کے قائل ہیں، جبکہ امام مالکؒ نے اسے جمعہ کا وجہ دیا ہے وقل انہا فرض کفایۃ۔

تیسری بحث صلوٰۃ کسوف کے طریقہ سے متعلق ہے جو حنفیہ کے نزدیک صلوٰۃ کسوف اور عام نمازوں میں کوئی فرق نہیں (چنانچہ اس موقع پر دو رکعتیں معروف طریقہ کے مطابق ادا کی جائیں گی) جبکہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک صلوٰۃ کسوف کی ہر رکعت دو رکعتوں پر مشتمل ہے۔

ان حضرات کا استدلال حضرت نائشہؓ، حضرت اسماءؓ، حضرت ابن عباسؓ، حضرت عبد اللہ بن عمروؓ ابن العاصؓ اور حضرت ابو ہریرہؓ وغیرہ کی معروف روایات سے ہے جو صحاح میں مروی ہیں اور ان میں

۱۔ دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۷ ص ۶۱) کتاب الکسوف، باب الصلاة في كسوف الشمس۔ ثم إن الجماعة في صلاة الكسوف سنة عندنا بشرط وجود من يقيم الجماعة والأعياد والأصلوا فرادى، وذهب بعض فقهاء الحنفية إلى وجوب الجماعة، كما في البحر وغيره عن السراج الوهاج۔ معارف السنن (ج ۵ ص ۲) ۱۲ مرتب عن

۲۔ وفي البدائع (ج ۱ ص ۲۸۱) قال فان لم يقيمها الا امام حينئذ صلى ان س فرادى ان شار واركتين وان شار واربعاً، والاربع افضل اھـ۔ ومثله في رد المحتار عن المعراج، ولكن هذا في صورة اداء صلوٰۃ افراد الجماعة نعم في رد المحتار عن المجتبى مطلقاً، وظاهر الرواية هو الركعتان الى ان تنجلي، تفصيل کے لئے دیکھئے

معارف السنن (ج ۵ ص ۲) ۱۲ مرتب

۳۔ وقال بعض اصحابهم يجوز الركوعان الى اربع في ركعة واحدة ايضاً، كذا في المعارف (ج ۵ ص ۲) نقلًا عن العمدة ۱۲ م

۴۔ كما في رواية مسلم (ج ۱ ص ۲۹۶، كتاب الكسوف) وفيها " فاقترأ رسول الله صلى الله عليه وسلم قرارة طويلة ثم كبر

فر كركوعاً طويلاً ثم رفع راسه فقال سمع الله من حمده ربنا ذلك الحمد ثم قام فاقترأ قرارة طويلة هي ارنى من القراءة الاولى

ثم كبر فر كركوعاً طويلاً هو ارنى من الركوع الاول ثم قال سمع الله من حمده ربنا ذلك الحمد ثم سجد، واحسره

البحارى بتغير في اللفظ (ج ۱ ص ۱۳۵) ابواب الكسوف، باب لا تنكف رأسك لموت احد ولا لحياة ۱۲ مرتب

۵۔ صحيح مسلم (ج ۱ ص ۲۹۸) كتاب الكسوف ۱۳ م

۶۔ صحيح بخارى (ج ۱ ص ۱۳۳) باب صلاة الكسوف جماعة ۱۲ مرتب

۷۔ كما في التبيين للبخارى (ج ۱ ص ۱۳۳) باب طول السجود في الكسوف (مسلم (ج ۱ ص ۲۹۹،

كتاب الكسوف) ۱۲ مرتب

۸۔ كما عند النسائي (ج ۱ ص ۲۱۸) كتاب الكسوف، باب كيف صلوٰۃ الكسوف ۱۲ مرتب

۹۔ مثلاً حضرت جابر بن عبد اللہ کی روایت صحیح مسلم میں مروی ہو چکی ہے (ج ۱ ص ۲۹۷) ۱۲ مرتب

دور کوغ کی تصریح پائی جاتی ہے۔

حنفیہ کا استدلال ان احادیث سے ہے جو ایک رکوع پر دلالت کرتی ہیں۔

① صحیح بخاری میں حضرت ابوبکرؓ کی روایت ”خفت الشمس علی عهد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فخرج یحج رداءً حتی انتہی الی المسجد وثاب الیہ الناس فصلی بہم رکعتین“ اور نسائی میں حضرت ابوبکرؓ کی اس روایت میں یہ الفاظ مروی ہیں ”فصلی رکعتین کما تصلون“

② دوسری دلیل نسائی میں حضرت سمروہ بن جندب کی ایک طویل روایت ہے جس میں وہ فرماتے ہیں ”فصلی نقام کا طول قیام ما قام بنا فی صلوٰۃ قط ما نسمع لہ صوتاً ثم رکع بنا کا طول رکوع ما رکع بنا فی صلوٰۃ قط ما نسمع لہ صوتاً ثم سجد بنا کا طول سجود ما سجد بنا فی صلوٰۃ قط لا نسمع لہ صوتاً ثم فعل ذلك فی الركعة الثانية مثل ذلك“ اس میں صرف ایک ہی رکوع کا ذکر ہے۔

③ تیسری دلیل حضرت نعمان بن بشیرؓ کی روایت ہے یہ بھی سنن نسائی میں مروی ہے ”قال اذا خفت الشمس والقمر فصلوا کا حدث صلاة صلیتموها“

۱۔ (ج ۱ ص ۱۴۵) باب الصلوٰۃ فی کسوف القمر ۱۲ م

۲۔ (ج ۱ ص ۲۲۳) باب الامر بالرداء فی الکسوف ، نسائی ہی میں حضرت ابوبکرؓ کی ایک دوسری روایت میں ”فصلی رکعتین مثل صلوٰۃکم ہذہ“ کے الفاظ مروی ہیں (ج ۱ ص ۲۲۱) قبیل باب ”قد القرامۃ فی صلوٰۃ الکسوف“ ابن حبان اور حاکم کی روایت میں بھی ”فصلی بہم رکعتین مثل صلوٰۃکم“ کے الفاظ مروی ہیں ، التلخیص الحسبیر ،

ج ۲ ص ۸۸ و ۸۹ رقم ۶۹۸ کتاب صلوٰۃ الکسوف ۱۲ مرتب

۳۔ (ج ۱ ص ۲۱۹) باب کیف صلوٰۃ الکسوف ، واحترجہ ابوداؤد (ج ۱ ص ۱۶۸) کتاب الکسوف ، باب من قال اربع رکعات ۱۲ مرتب

۴۔ (ج ۱ ص ۲۱۹) باب کیف صلوٰۃ الکسوف ، نسائی (ج ۱ ص ۲۱۹ و ۲۲۰) ہی میں حضرت نعمان بن بشیرؓ سے یہ روایت ان الفاظ کے ساتھ بھی مروی ہے ”آن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صلی عین انکسفت شمس مثل صلوٰۃک و یسجد ۱۲ مرتب

④ چوتھی دلیل نسائی ہی میں قیسہ بن مخارق ہلالی کی روایت ہے ”قال کفت الشمس ونحن اذ ذاک مع رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمدينة فخرج فزعاً یجوز ثوبه فصلی رکعتین اطالهما فوافق انصرافه انجلاء الشمس فحمد الله واشنی علیہ ثم قال : ان الشمس والقمر آیتان من آیات الله وانهما لا ینکسفان لموت احد ولا لحياته فاذا راۓ یتم من ذلك شیئاً فصلوا کاحداث صلوۃ مکتوبۃ صلیتموها“

⑤ مستدر احمد میں حضرت محمود بن لبید کی روایت ہے جس میں وہ کسوف اور صلاۃ کسوف کی تفصیل بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں ”ثم قام رای النبی صلی الله علیہ وسلم فقراً

لہ (ج ۱ ص ۲۱۹) باب کیف صلاۃ الکسوف ، واحسنہ ابو داؤد (ج ۱ ص ۱۶۸) کتاب الکسوف ، باب من قال اربع رکعات ۔ یہ روایت حضرت بلالؓ سے بھی مرفوعاً مروی ہے ”ان الشمس والقمر لا ینکسفان لموت احد ولا لحياته ولكنهما آیتان من آیات الله فاذا راۓ یتم من ذلك فصلوا کاحداث صلاۃ صلیتموها (قال البیہقی) رواہ السبزار والطبرانی فی الاوسط والكبیر وعبد الرحمن بن ابی لیلی لم یدرک بلالاً وبقیۃ رجالہ ثقات ، لیکن اس انقطاع کے بارے میں علامہ بخاریؒ معارف (ج ۵ ص ۱۶) میں لکھتے ہیں ؛ ولا یضر هذا الانقطاع للشواہد المتصلة التي سبقت علی ان الغالب ان الواسطۃ صحابی وعلی الاقل من كبار التابعین فلا یضر مثل هذا الانقطاع اصلاً عند التحقيق ۱۱ ۱۲ مرتب غنی عنہ

۱۳ یعنی جب تم ان نشانیوں میں سے کوئی چیز دیکھو تو اس طرح نماز پڑھو جیسی فرض نماز تم نے ابھی پڑھی دیر پہلے پڑھی تھی ۔ یہاں ”احداث صلاۃ مکتوبۃ صلیتموها“ سے مراد صلوۃ فحیر ہے جس سے معلوم ہوا کہ صلوۃ کسوف کو نماز فحیر کے ساتھ تشبیہ دی جا رہی ہے لہذا نماز کسوف کے رکوع بھی نماز فحیر کی طرح ہوں گے ، اور نماز فحیر کے ”احداث صلوۃ“ کا مصداق ہونے کی دلیل بخاری و بیہقی میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے صلاۃ کسوف چاشت کے وقت ادا فرمائی تھی دیکھئے بخاری (ج ۱ ص ۱۴۳) ، ابواب الکسوف ، باب التعوذ من عذاب القبر فی الکسوف) و سنن کبریٰ (ج ۳ ص ۳۲۳) کتاب صلوۃ الخسوف ، باب کیف یصلی فی الخسوف)

لہذا اس سے پہلے کی ”احداث صلاۃ مکتوبۃ“ کا مصداق نماز فحیری ہو سکتی ہے ۱۲ مرتب غنی عنہ

۱۴ (قال البیہقی) رواہ احمد و رجالہ رجال الصیح ، مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۲۰۷) باب الکسوف ۱۲ مرتب

بعض الذاریات " ثم رکع ثم اعتدل ثم سجد سجدتین ثم قام بفعل
کما فعل الاولی "۔

اس پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ حضرت محمود بن لبید کا سماع آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے نہیں
ہے لیکن علامہ نمبویؒ نے اس اعتراض کا جواب دیتے ہوئے مفصل دلائل کے ساتھ ان کا سماع ثابت کیا
ہے اور اگر بالفرض سماع ثابت نہ بھی ہو تو زیادہ سے زیادہ یہ حدیث مرسل ہوگی جو جمہور کے نزدیک
حجت ہے۔

ان تمام روایات سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صلاۃ کسوف
کو نماز فجر کی طرح پڑھنے کا حکم دیا اور اس میں کوئی نیا طریقہ اختیار کرنے کی تلقین نہیں فرمائی۔

جہاں تک ائمہ ثلاثہ کی مسئلہ روایات کا تعلق ہے سوان کا جواب بعض حنفیہ نے یہ دیا ہے کہ
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز کسوف میں نہایت طویل رکوع فرمایا تھا جب کافی دیر ہو گئی تو درمیانی
صفوں کے حضرات نے یہ خیال کیا کہ کہیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اٹھ نہ گئے ہوں جس کی بناء پر بعض
صحابہ کرام نے رکوع سے اٹھ کر آپ کو دیکھا اور جب یہ نظر آیا کہ آپ ابھی تک رکوع میں ہیں تو دوبارہ
رکوع میں چلے گئے، ان سے پیچھے والے لوگوں نے یہ سمجھا کہ یہ دوسرا رکوع ہوا ہے۔

یہ جواب خاصا مشہور ہے لیکن اس پر اطمینان نہیں ہوتا کیونکہ اول تو حضرت ابن عباسؓ کی حدیث
باب کے الفاظ یہ ہیں "انہ ملّی فی کسوف فق اثم رکع ثم قس اثم رکع ثم سجد
سجدتین والاخری مثلها" جس سے معلوم ہوتا ہے کہ دونوں رکوعوں کے درمیان قرارت
بھی ہوئی تھی دوسرے اس لئے کہ اگر بالفرض پچھلی صفوں کے صحابہ کرام کو ایسی غلط فہمی ہوئی ہوتی تو نماز
کے بعد وہ زائل ہو جانی چاہئے تھی کیونکہ صحابہ کرام نماز کا بہت اہتمام فرماتے تھے اور کوئی غیر معمولی بات

۱۔ دیکھئے التعلیق الحسن علی آثار السنن (ص ۲۶۵) باب کل رکعة برکوع واحد ۱۲ مرتب

۲۔ کافی "بدرائع الصنائع فی ترتیب الشرائع" (ج ۱ ص ۲۸۱ فصل فی صلوۃ الکسوف والخسوف) و "فتح القدیر" (ج ۱ ص ۳۳۵)

باب صلاۃ الکسوف ۱۲ مرتب

۳۔ جیسا کہ روایات میں اس کا ذکر ہے مثلاً ابوداؤد میں حضرت عبداللہ بن عمرو کی روایت "قال انکسفت الشمس علی عہد

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لم یکد یرکع ثم رکع فلم یکد یرفع ثم رفع فلم یکد یسجد الخ"

(ج ۱ ص ۱۶۹ کتاب الکسوف، باب من قال یرکع رکعتین) ۱۲ مرتب

ہوتی تو اس کی تحقیق کر لیا کرتے تھے لہذا یہ بات بہت بعید ہے کہ پچھلی صفوں کے صحابہ کرام تمام عمر اس غلط فہمی میں مبتلا رہے ہوں اور ان پر حقیقت حال واضح نہ ہو سکی ہو۔

لہذا صحیح توجیہ وہ ہے جسے صاحب بدائع، حضرت شیخ الہندؒ اور حضرت شاہ صاحب نے اختیار کیا ہے، اور وہ یہ کہ صلوٰۃ الکسوف میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے بلاشبہ دو رکوع ثابت ہیں بلکہ پانچ رکوع تک بھی روایات میں ملتا ہے لیکن یہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت تھی اور واقعہ یہ تھا کہ اس نماز میں بہت سے غیر معمولی واقعات پیش آئے اور آپ کو جنت اور جہنم کا نظارہ

۱۔ بدائع (ج ۱ ص ۲۸۱) فصل فی صلوٰۃ الکسوف والنخوف۔ فنقل العلامة الکاسانی عن شیخ ابی منصور عن ابی عبد اللہ البیہقی انه قال: ان الزیادة ثبتت فی صلوٰۃ الکسوف لا للکسوف بل للاحوال اعترضت حتی روى أنه صلی اللہ علیہ وسلم تقدم فی الركوع حتی کان کمن یاخذ شیئاً ثم تأخر کمن ینعصر عن شیء فیجوز ان تكون الزیادة منه باعتراض تلك الاحوال، فمن لا يعرفها لا یسح التکلم فیها، ویمثل ان یرکع فعل ذلك لانه سنة فلما اشکل الامر لم یعدل عن المعتمد علیہ الا یقین ۱۲ مرتب عنی عنه

۲۔ دیکھ مکافئ معارف النبوری (ج ۵ ص ۱۸) ۱۲ م

۳۔ ایک اور دو رکوع والی روایات ہم بھی ذکر کر چکے ہیں، حضرت عائشہؓ کی ایک روایت میں تین رکوعوں کا بھی تذکرہ ہے چنانچہ وہ فرماتی ہیں ”فقام بالناس قیاماً شدیداً یقوم بالناس ثم یرکع ثم یقوم ثم یرکع ثم یقوم ثم یرکع فرکع رکعتین فی کل رکعة ثلاث رکعات، رکع الثالثة ثم سجد“ سنن نسائی (ج ۱ ص ۲۱۵) باب کیف صلاۃ الکسوف، نسائی ہی میں حضرت ابن عباسؓ کی ایک روایت میں چار چار رکوع کا ذکر ہے ”ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صلی لکسوف الشمس ثلثی رکعات واربع سجودات“ (ج ۱ ص ۲۱۳) اول روایت فی ”باب کیف صلاۃ الکسوف“ اور سنن ابی داؤد میں حضرت ابی بن کعب کی روایت میں پانچ رکوع کا ذکر ہے ”ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلی بہم وقرأ سورة من الطول و رکع خمس رکعات وسجد سجدتین ثم قام الثانية فقرأ سورة من الطول و رکع خمس رکعات وسجد سجدتین ثم جلس“ دیکھئے (ج ۱ ص ۱۶۷) باب من قال اربع رکعات، لیکن علامہ نمبویؒ آثار السنن (ص ۲۶۱) باب صلاۃ الکسوف بخمس رکعات فی کل رکعة میں فرماتے ہیں، رواہ ابوداؤد وفی اسنادہین وہی مرویہ بسند قوی فی تہذیب الآثار لابن حبریر، مکافئ النبوری عن شیخ الانور نور اللہ مرویہ فی المعارف (ج ۵ ص ۳)

۱۲ رشید اشرف عفا اللہ عنہ

کرایا گیا، لہذا اس نماز میں آپ نے غیر معمولی طور پر کئی رکوع فرمائے لیکن یہ رکوع جزو صلاۃ نہیں تھے بلکہ سجدہ شکر کی طرح رکوعاتِ تَخَشُّع تھیں جو آپ کی خصوصیت تھیں اور ان کی ہیئت نماز کے عام رکوعوں سے کسی قدر مختلف تھی۔ یہی وجہ ہے کہ بعض صحابہ کرامؓ نے ان رکوعاتِ تَخَشُّع کو شمار کیا اور ایک سے زائد رکوع کی روایت کر دی اور بعض نے ان کو شمار نہیں کیا، اس کی دلیل یہ ہے کہ اولاً تو ان رکوعاتِ زائدہ میں روایات کا اختلاف ہے جس کی کوئی توجیہ اس کے سوا ممکن نہیں دوسرے نماز کے بعد آپ نے جو خطبہ دیا اس میں آپ نے صراحتاً امت کو یہ حکم دیا کہ ”فاذا رأیتہ من ذلک شیئاً فصلوا کا حدیثاً صلاۃ مکتوبۃ صلیتہا“ اس حدیث میں آپ نے نہ صرف امت کو ایک سے زائد رکوع کی تعلیم نہیں دی بلکہ اس کے خلاف تصریح فرمائی کہ یہ نماز فجر کی نماز کی طرح ادا کر دو اگر ایک سے زائد رکوع جزو صلاۃ ہوتے تو آپ یہ حکم نہ دیتے۔

شافعیہ اس حکم کے بارے میں یہ کہتے ہیں کہ نماز فجر کے ساتھ تشبیہ تعداد رکوع میں نہیں بلکہ تعداد رکعات میں ہے یعنی فجر کی نماز کی طرح صلوٰۃ کسوف کی بھی دو رکعتیں ادا کی جائیں۔

لیکن یہ تاویل اس لئے درست معلوم نہیں ہوتی کہ اگر صرف تعداد رکعات کی بات ہوتی

۱۔ کافی روایت ابن عباسؓ ”قالوا یا رسول اللہ رأیناک تنادلث شیئاً فی مقامک ثم رأیناک تکحکت فقال انی رأیت الجنۃ وتنادلث عنقوداً اولوا صلبہ لا کتم منه ما بقیت الدنیا وأریت النار فلم اری منظرًا کالیوم قط اقلع (الفتح والشرح) صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۴۲) باب صلوٰۃ الکسوف جماعة، ورواہ مسلم (ج ۱ ص ۲۹۸) کتاب الکسوف، واخرجہ النسائی (ج ۲ ص ۲۱۲) قدر القراءۃ فی صلاۃ الکسوف ۲۔ سجدہ تَخَشُّع کا ثبوت قولاً وفعلاً وارد ہوا ہے ”عن عکرمۃ قال قبل لابن عباس بعد صلاۃ الصبح ماتت فلانۃ لبعض ازواج النبی صلی اللہ علیہ وسلم فسیقیل لہ آتسجد ہذہ الساعۃ فقال ألیس قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ”اذا رأیتہ آتسجدوا“ فای آتہ اعظم من ذلک ازواج النبی صلی اللہ علیہ وسلم، ترمذی (ج ۲ ص ۲۵۲) ابواب المناقب باب فی فضل ازواج النبی صلی اللہ علیہ وسلم علامہ بخاریؒ نے مستدرک حاکم کے حوالہ سے سندِ حیدر کے ساتھ حضرت انسؓ کی روایت نقل کی ہے ”قال لما دخل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مکۃ یوم الفتح استشر فی الناس“ فوضع رأسہ علی حبلہ متخشعاً“ معارف (ج ۵ ص ۱۹) ۱۲ مرتب غنی عنہ

۳۔ وثبت عن ابن عباس من عملہ تعدۃ (ای الرکوع) فی الاولی لا الثانیۃ وکبزا صلوٰۃ الآیات، کنزانی المعارف (ج ۵ ص ۱۹) اس بھی اس بات کی تائید ہوتی ہے کہ زائد رکوعات، رکوعاتِ تَخَشُّع تھیں۔ ۱۲ مرتب

۴۔ کافی روایت قیس بن مخرق عند النسائی (ج ۱ ص ۲۱۹) باب کیف صلوٰۃ الکسوف ”فعلى رکعتین اطالہما فوافق انصرافہ انجل الشمس فحمد اللہ واثی علیہ ثم قال ان الشمس والقمر آیتان من آیات اللہ وانہما لایکسفان لموت احد ولا لِحیاتہ فاذا رأیتہ لایرتب ۵۔ نسائی (ج ۱ ص ۲۱۹) باب کیف صلوٰۃ الکسوف، ۱۲ مرتب ۱۵۔ اس تاویل کے تفصیلی جواب کیلئے دیکھئے معارف ابن جریرؒ (ج ۲ ص ۱۴)

تو آپ نماز فجر سے تشبیہ دینے کے بجائے خود اپنی صلوٰۃ کسوف سے تشبیہ دیتے یعنی یہ فرماتے کہ ”صلوٰۃ کسوف
 رأیتونی اُتیتی“ لیکن آپ نے ایسا کرنے کے بجائے نماز فجر کے ساتھ جو تشبیہ دی وہ اس بات کی
 واضح دلیل ہے کہ آپ کی نماز میں کچھ ایسی خصوصیات تھیں جن کا حکم امت کو دینا منظور نہیں تھا،
 چنانچہ آپ کی وفات کے بعد حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اپنے عہد خلافت میں صلوٰۃ کسوف
 ایک ہی رکوع کے ساتھ پڑھی کما رواہ البراء، نیز حضرت عبداللہ بن زبیرؓ نے بھی صلوٰۃ الکسوف
 ایک رکوع کے ساتھ ادا فرمائی۔

شافعیہ عام طور سے یہ کہتے ہیں کہ حنفیہ کی روایات دوسرے رکوع سے ساکت ہیں اور ہماری
 روایات ناطق ہیں، والناتق مقدم علی الساکت؟

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ اگر اس اصول پر عمل کرنا ہے تو پھر پانچ رکوع واجب ہونے
 چاہئیں کیونکہ پانچ رکوع کی روایات زیادہ ناطق ہیں حالانکہ پانچ رکوعات کو آپ بھی ضروری
 قرار نہیں دیتے، حقیقت یہ ہے کہ ہم ناطق روایات پر زیادہ عمل پیرا ہیں کیونکہ ہم اس بات کو تسلیم
 کرتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دوسرے زیادہ رکوع فرمائے ہیں لیکن ان زائد رکوعات کو
 ہم نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت پر محمول کرتے ہیں، بہر حال ہم کسی زیادتی کے منکر نہیں بخلاف
 شافعیہ کے کہ وہ تیسرے، چوتھے اور پانچویں رکوع کے منکر ہیں اور صرف دو رکوع کی روایات کو
 قبول کرتے ہیں جبکہ تین چار پانچ رکوع کی روایات مثبت زیادت بھی ہیں اور شافعیہ کے
 مسلک پر ان کی کوئی توجیہ ممکن نہیں۔

علامہ ابن تیمیہؒ نے ان روایات کو معلول قرار دینے کی کوشش کی تھ ہے لیکن واقعہ یہ ہے کہ
 ان میں فنی خرابی نہیں اور ان کے رجال ثقات ہیں لہذا ان کو رد کرنا بلا دلیل ہے نیز اکابر محدثین

۱۔ عن ابی شریح الخزاعی قال کسفت الشمس فی عہد عثمان فصلى بالناس تک الصلوۃ رکعتین وسجد
 سجدتین فی کل رکعۃ الخ (قال البیہقی) رواہ احمد والبیہقی والطبرانی فی الکبیر والبراز ورجالہ موثقون،
 مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۲۰۶ و ۲۰۷) باب الکسوف ۱۲ مرتب

۲۔ انظر شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۱۶۳) باب صلوۃ الکسوف کیف ہی؟ (قبیل باب القراءة فی صلوۃ
 الکسوف انہو راجع للتفصیل المعارف للعلامة البیہقی (ج ۵ ص ۲۱) ۱۲ مرتب

۳۔ کما نُقِلَ فی المعارف (ج ۵ ص ۸) ۱۲ مرتب

نے ان روایات کو نہ صرف صحیح مسترد دیا ہے بلکہ امام اسحاق بن راہویہ، امام ابن حنزیلہ اور بعض دوسرے حضرات مجتہدین نے ان پر عمل بھی کیا ہے اور وہ اس بات کے قائل ہیں کہ دوسے لیکر پانچ تک ہر عدد جائز ہے۔

حاصل کلام یہ کہ حنفیہ کی وجہ ترجیح یہ ہیں :-

- ① تعداد رکوع کی تمام روایات فعلی ہیں جبکہ حنفیہ کے مستندات قولی بھی ہیں اور فعلی بھی۔
- ② حنفیہ کے مستندات عام نمازوں کے اصول کے مطابق ہیں۔
- ③ حنفیہ کے قول پر تمام روایات میں تطبیق ہو جاتی ہے اور شافعیہ کے قول پر بعض روایات کو چھوڑنا پڑتا ہے کما بیئتاً۔

④ اگر کسوف میں تعدد رکوع کا حکم ہوتا تو یہ ایک غیر معمولی بات ہوتی اور ممکن نہیں تھا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس حکم کو واضح طور سے بیان نہ فرمائیں حالانکہ آپ نے کسوف کے بارے میں ایک پورا خطبہ بھی دیا مگر آپ سے کوئی ایک قول بھی ایسا مروی نہیں جس میں تعدد رکوع کی تعلیم دی گئی ہو۔

مہر صلاۃ الکسوف کی متعارض روایات میں تطبیق دینے کیلئے بعض حضرات نے یہ کہاہے کہ صلاۃ الکسوف عہد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم میں کئی بار پڑھی

عہد رسالت میں کسوف شمس صرف ایک مرتبہ ہوا؛

گئی اور ہر بار اس کے پڑھنے کا طریقہ مختلف رہا ہے۔

لیکن یہ صحیح نہیں، اس لئے کہ عہد رسالت میں کسوف صرف ایک ہی مرتبہ روایتاً و درایتاً ثابت ہے۔ اول تو اس لئے کہ کسوف کی تقریباً تمام روایات میں یہ تصریح ہے کہ آپ نے نماز کے بعد جو خطبہ دیا اس میں فرمایا کہ کسی کی موت سے کسوف کا کوئی تعلق نہیں، یہ بات آپ نے لوگوں کے اس خیال بطل کی تردید میں فرمائی تھی کہ کسوف آپ کے صاحبزادے حضرت

۱۔ منہم اسحاق بن راہویہ وابن جریر وابن المنذر، مکاحکاء النووی فی شرح مسلم (ج ۱ ص ۲۹۵) کتاب الکسوف ۱۲ م

۲۔ کما فی روایۃ قبیلۃ بن مخارق عند النسائی (ج ۱ ص ۲۱۹، باب کیف صلاۃ الکسوف) فصلی کتبتین اطالہما فوافقا فافق انفرادہما انجلاء

الشمس فحمد اللہ واثقی علیہ ثم قال: ان الشمس والقمر آیتان من آیات اللہ وانہما لا ینکفان لموت احد ولا لحدیثہ الا ۱۲ مرتب

۳۔ وورد فی روایۃ نعمان بن بشیرؓ: فلم یزل یصلی بنا حتی انجلت، فلما انجلت قال: ان تاسا یرعمون ان الشمس

والقمر لا ینکفان الا لموت عظیم من العظام وولیس كذلك، نسائی (ج ۱ ص ۲۱۹) باب کیف صلاۃ الکسوف ۱۲ م

ابراہیم کی وفات کی بنا پر ہوا۔ اب یہ تو ممکن نہیں کہ ہر مرتبہ کسوف کے موقعہ پر حضرت ابراہیم کی موت واقع ہوئی ہو لہذا اس میں تعدد کا کیا سوال ہو سکتا ہے؟ دوسرے ماہرینِ فلکیات نے حساب لگا کر باتفاق یہ بتایا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں کسوف صرف ایک ہی مرتبہ پیش آیا تھا لہذا متعارض روایات کی صحیح توجیہ اور تطبیق وہی ہے جو ہم نے پہلے ذکر کی۔

چوتھی بحث (از مرتب غفرلہ) قولہ: ”رِیَی اصحابنا ان یصلی صلوٰۃ الکسوف فی جماعة فی کسوف الشمس والقمر“ امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک کسوف قمر میں جماعت مشروع نہیں، امام شافعیؒ، امام احمدؒ، ابو ثور اور دوسرے محدثین کے نزدیک جماعت مشروع ہے۔ امام شافعیؒ کے پاس اس بارے میں کوئی خاص دلیل موجود نہیں، وہ روایات کے عموم سے استدلال کرتے ہوئے صلوٰۃ خسوف کو صلوٰۃ کسوف پر قیاس کرتے ہیں جبکہ اس بارے میں حنفیہ و مالکیہ کا استدلال اس سے ہے کہ عہد نبوی میں جمادی الاخریٰ ۳۴ھ میں جب چاند گرہن ہوا تو آپ نے اس کے لئے جماعت کا اہتمام نہیں فرمایا کم ذکر ابن الجوزی، لہذا صلوٰۃ خسوف کے لئے جماعت سنون نہیں اور اس کو کسوف پر قیاس بھی نہیں کیا جاسکتا،

۱۔ **فوردنی روایۃ ابی بکرؓ:** انہما لا یخفان لموت احد ولا حیاتہ فاذا رأیتما ذلک فصلوا حتی یکشف ما بکم وذلک ان ابنا مات یقال لہ ابراہیم فقال لہ الناس فی ذلک، نسائی (ج ۱ ص ۲۲۱) باب کیف صلوٰۃ الکسوف ۱۲ مرتب ۱۔ کما حقہ محمود باشا الفلکی المصری فی رسالۃ ”نتائج الافہام فی تقویم العرب قبل الاسلام“ و ذکر فیہا ان الکسوف فی عہدہ صلی اللہ علیہ وسلم وقع مرۃً یوم مات ابراہیم (ابن ابی شیبہ صلی اللہ علیہ وسلم)، وذلک فی السنۃ العاشرة من الهجرة، الملتقط من المعارف (ج ۵ ص ۵) ۱۲ مرتب

۲۔ **وقیل:** الجماعة جائزۃ عندنا (ای الحنفیۃ) لکنہا لیت بسبب لتعذر اجتماع الناس باللیل وانما یصلی کل واحد منفرداً، کذا فی عمدة القاری (ج ۵ ص ۳۰۳)، باب بلا ترجمۃ بعد باب ما یقرأ بعد التکیس (۱۲ مرتب

۳۔ کذا فی المعارف (ج ۵ ص ۲۸) و فی العینی (ج ۵ ص ۳۰۳): وعند مالک لا صلوٰۃ فیہ ۱۲ مرتب

۴۔ فعندہ یصلی للکسوف کما یصلی للکسوف بجماعة و رکوعین وبالجمہر بالقراءة و بخطبتین بینہما جلستہ و بہ قل احمد و اسحاق الا فی الخطبة، کذا فی العمدة (ج ۵ ص ۳۰۳) ۱۲ مرتب

۵۔ مثلاً حضرت ابو مسعودؓ کی روایت مرفوعہ ”ان الشمس والقمر لا ینکفان لموت احد و لکنہما آیتان من آیات اللہ عزوجل فاذا رأیتہما فصلوا“ نسائی (ج ۱ ص ۲۱۴) باب اللہ بالصلاۃ عند کسوف القمر ۱۳ ۶۔ انظر ”العمدة“ (ج ۵ ص ۳۰۳) ۱۲ مرتب

لتعذر اجتماع الناس من اطراف البلد بالليل بخلاف كسوف الشمس - والله اعلم.

بَابُ كَيْفِ الْقِرَاءَةِ فِي الْكُسُوفِ

عن سمرة بن جندب قال صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم في كسوف لا نسمع له صوتاً ، صلاة كسوف سے متعلق ایک بحث یہ ہے کہ اس میں قرارت ستر ہوگی یا جہراً ؟ امام ابو حنیفہؒ ، امام مالکؒ ، امام شافعیؒ اور جمہور فقہاء کے نزدیک نماز کسوف میں اخفاء قرارت مسنون ہے جبکہ امام احمدؒ ، امام اسحاقؒ اور حنفیہ میں سے صاحبینؒ کے نزدیک جہر قرارت مسنون ہے ، امام ابو حنیفہؒ کی ایک روایت بھی اسی کے مطابق ہے (جبکہ ابن جریرؒ کے نزدیک دونوں طریقوں کا اختیار ہے)۔

اخفاء کے بارے میں جمہور کی دلیل حضرت سمرة بن جندبؓ کی حدیثؓ باب ہے نیز صحیحین میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت مروی ہے جس میں وہ فرماتے ہیں ”فقام قیاماً طویلاً نحواً من قراءة سورة البقرة“ اس میں لفظ ”نحواً“ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ قرارت ستر تھی کیونکہ اگر جہری ہوتی تو صیغہ جزم استعمال کیا جاتا ، نیز محمود بن لبید کی روایت میں مروی

۱۔ ورواہ النسائی فی مسنده (ج ۱ ص ۲۲۲) کتاب الکسوف ، باب ترک الجہر فیہا بالقراءة - لیکن قائلین جہر کی طرف سے اس کا یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ ”لا سمع له صوتاً“ کا جملہ آپ کے جہر کی نفی نہیں کرتا بلکہ ہو سکتا ہے کہ آپ نے جہر کیا ہو لیکن کثرت ہجوم اور دوری کی وجہ سے حضرت عمرؓ وغیرہ نے آپ کی قرارت نہ سنی ہو ، واللہ اعلم ، ۲۔ مرتب غنی عنہ ۳۔ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۴۳) ابواب الکسوف ، باب صلاة الكسوف جماعة ، اور مسلم میں یہ الفاظ مروی ہیں ”فقام قیاماً طویلاً قدر نحو سورة البقرة“ (ج ۱ ص ۲۹۸) کتاب الکسوف ۴۔ مرتب

۵۔ نیز حضرت ابن عباسؓ سے ایک اور روایت مروی ہے ”قال صلیت الی جنب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یوم کسفت الشمس فلم أسمع له قراءة“ (قال النیووی) رواہ الطبرانی و مسندہ حسن ، آثار السنن (ص ۲۶۶) باب الاخفاء بالقراءة فی صلاة الکسوف ، اور مسند احمد اور مسند ابویعلیٰ میں یہ روایت ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے ”صلیت مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم الکسوف فلم أسمع منه فیہا حرفاً من القراءة“ اس روایت سے متعلقہ تفصیل کیلئے دیکھئے نصب الرایہ (ج ۲ ص ۲۳۳)

ہے ”ثمّ قام فقرأ أحياناً بعض ”الركيبت“ ثمّ ركع ثمّ اعتدل ثمّ سجد
سجدتين ثمّ قام ففعل مثل ما فعل في الأولى“ یہ روایت رکوع اور قرات کے اخفاء
دونوں مسئلوں میں حنفیہ کی دلیل ہے۔

صلوة کسوف میں قرات کے جہری ہونے پر صاحبین اور امام احمد وغیرہ کا استدلال اسی باب
میں حضرت عائشہؓ کی روایت سے ہے ”ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلی صلوۃ الکسوف
وجہہ بالقراءة فیہا“

جبہور اس حدیث کو صلوۃ الخسوف پر محمول کرتے ہیں البتہ متأخرین حنفیہ نے کہا ہے کہ اگر مقتدیوں
کے اکتا جانے کا اندیشہ ہو تو صلوۃ کسوف میں بھی جہر کیا جاسکتا ہے۔ واللہ اعلم۔

بَاب مَا جَاءَ فِي صَلَوةِ الْخَوْفِ

صلوة الخوف جبہور کے نزدیک سب سے پہلے غزوۂ ذات الرقاع میں پڑھی گئی جو جبہور کے

۱۱۱ (قال النبیوی) رواہ احمد واسنادہ حسن، آثار السنن (ص ۲۶۴) باب کل رکعة برکوع واحد

یہی روایت علامہ بیہقی نے مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۲۰۷، باب الکسوف) کے تحت مسند احمد ہی کے حوالے سے نقل کی ہے
لیکن اس میں الفاظ اس طرح مروی ہیں ”ثمّ قام فقرأ بعض ”الذاریات“ ثمّ رکع ثمّ ”علامہ بیہقی اس روایت کے
بالے میں لکھتے ہیں : رواہ احمد و رجالہ رجال الصحیح ۱۲ مرتب

۱۱۲ قال ابو عیسیٰ : هذا حدیث حسن صحیح (ج ۱ ص ۱۰۰)۔ قال الشیخ الانوری (الکشمیری) : والجواب ان عائشة قالت فی
روایۃ، فخرت (انذار کرنا) قراءتہ فرائیت انه قرأ سورة البقرة (کما عند ابی داؤد فی سننہ ج ۱ ص ۱۶۸ باب القراءة فی
صلوة الکسوف، مرتب) فہذا یدل علی انها حضرت قرأتہا نحو البقرة ولو كانت سمعت لم تتجّج الی التقدير، ثم الراوی
استنبط الجہر من تعبر فی رواتہا بالجہر صراحة او (ہذا ہو الجواب الثانی) انہا سمعت بعض الآیات کجہر بعض الآیات
فی الصلوات السریۃ، کما ورد فی روایۃ ”وَسَمِعْنَا آيَةَ احْيَانًا“ (صحیح بخاری ج ۱ ص ۱۰۵ باب القراءة فی العصر) کذا
فی المعارف (ج ۵ ص ۲۰) بتغییر سیر ۱۲ مرتب غنی عنہ

۱۱۳ ذات الرقاع ایک مختلف اللون پہاڑ کا نام ہے اسی کے قریب یہ غزوہ پیش آیا اسی لئے اس کو غزوۂ ذات الرقاع کہتے ہیں
یا اس لئے کہ اس غزوہ میں حضرات صحابہ کرام کے پاؤں پیدل چلنے کی وجہ سے پھٹ گئے تھے جس پر کپڑے لٹکائے گئے تھے
تھے یا اس لئے کہ صحابہ کرام نے اس غزوہ میں جو جھنڈے تیار کئے تھے جو پہروں کے مختلف ٹکڑوں سے بنائے گئے تھے وہیہ

۱۱۲ مرتب
۱۱۳ نظر مالک
۱۱۴

قول کے مطابق ۴۴ میں ہوا۔ پھر جمہور کے نزدیک نماز منسوخ نہیں ہوئی بلکہ اب بھی جائز ہے، البتہ امام ابو یوسفؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ یہ نماز نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مخصوص تھی کیونکہ قرآن کریم میں ”وَإِذَا كُنْتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلَاةَ“ کے الفاظ آئے ہیں۔

جمہور جواب میں یہ کہتے ہیں کہ یہ خطاب صرف آپ کو نہیں بلکہ یہ ایک امام خطاب ہے جس کا تعلق تمام ائمہ سے ہے، اور اس کی بہت سی نظیریں قرآن میں موجود ہیں۔

۱۔ وقيل كانت في سنة خمس وقيل سنة ست وقيل سنة سبع، كذا في "العمدة" (ج ۶ ص ۲۵۵) ابواب صلاة الخوف ۱
 ۲۔ قال الحافظ ابن حجر، وأما قوله "وَإِذَا كُنْتَ فِيهِمْ" فقد اخذ بمفهومه ابو يوسف في الخطب الروايتين عنه (درود عن ابی یوسف جوازاً مطلقاً وقيل هو قوله الأول "فتح القدير" ج ۱ ص ۴۴۲ باب صلاة الخوف) وحسن بن زياد اللؤلؤي من اصحابه وابراهيم بن عليه وحكي عن المزني صاحب الشافعي، فتح الباري (ج ۲ ص ۳۵۷) ابواب صلاة الخوف ۱۲ مرتب
 ۳۔ سورة نساء، آيت ۵۸ حيز ۵ ص ۱۲

۴۔ چنانچہ خود صحابہ کرام نے صلوٰۃ الخوف کو کبھی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم یا آپ کے زمانہ کے ساتھ مخصوص نہیں سمجھا اور ان سے مختلف مقامات پر صلوٰۃ الخوف پڑھنا ثابت ہے :

(۱) عبدالعزیز بن حبیب اپنے والد سے نقل کرتے ہیں : انہم غزوا مع عبدالرحمن بن سمرہ کابل فصلى بنا صلوٰۃ الخوف سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۷۷) باب من قال يصلي بكل طائفة ركعة ثم يسلم فيقوم الذين هم

(۲) سنن ابی داؤد (حوالہ بالا) ہی میں ثعلبہ بن زہد سے مروی ہے "قال كنا مع سعيد بن العاص بطبرستان فقام فقال ايكم صلى مع رسول الله صلى الله عليه وسلم صلوٰۃ الخوف؟ فقال حذيفة: انا، ففعلوا ركعة وبهؤلاء ركعة ولم يقضوا۔

(۳) جعفر بن محمد اپنے والد سے نقل کرتے ہیں "ان علياً رضي الله عنه صلى المغرب صلوٰۃ الخوف ليلة الهرير (التي وقعت بين علي واهل الشام في صفين وسميت بالهرير لانهم لما عجزوا عن القتال صار بعضهم يهر على بعض) سنن كبرى البيهقي (ج ۳ ص ۲۵۲) كتاب صلوٰۃ الخوف باب الدليل على ثبوت صلوٰۃ الخوف وانها لم تنسخ۔

(۴) عن ابی العالیة قال صلى بنا ابو موسى الاشعري رضي الله عنه باصبهان صلوٰۃ الخوف، بيهقي (ج ۳ ص ۲۵۲)

(۵) حضرت سعد بن ابی وقاصؓ نے طبرستان میں مجوس کے ساتھ جنگ کرتے ہوئے صلوٰۃ خوف پڑھی ومعہ

حسن بن علی وحذیفہ بن الیمان وعبدالله بن عمرو بن العاص، فتح القدير (ج ۱ ص ۴۴۳) باب صلوٰۃ الخوف۔

(۶) عن نافع عن عبد الله بن عمر كان اذا سئل عن صلوٰۃ الخوف قال يتقدم الامام وطائفة من الناس فيصلي بهم ثم يصلي بهم الامام ركعة ويكون طائفة منهم بينهم وبين العمدة ولم يصلوا فاذا صلى الذين معه ركعة استأخروا ثم يصلي بهم بنو امية

البتہ ابن ہمام نے لکھا ہے کہ بہتر یہی ہے کہ خوف کے موقعہ پر دو جماعتیں الگ الگ کر لی جائیں ہاں اگر تمام لوگ ایک ہی امام کے پیچھے نماز پڑھنے پر مصر ہوں تب صلوٰۃ الخوف کی اجازت ہے۔

صلوٰۃ الخوف کی ادائیگی کے تین طریقے | صلوٰۃ الخوف کے تین طریقے روایات میں مروی ہیں :

پہلا طریقہ یہ ہے کہ ایک طائفہ امام کے ساتھ ایک رکعت پڑھے اور دوسرا دشمن کے مقابل کھڑا ہے جب امام سجدہ کر چکے تو پہلا طائفہ اپنی دوسری رکعت اسی وقت پوری کر لے اور امام اتنی دیر کھڑا ہوا انتظار کرتا ہے پھر دوسرا طائفہ آئے اور امام اس کو ایک رکعت پڑھا کر سلام پھیر دے اور وہ طائفہ مسبوق کی طرح اپنی دوسری رکعت پوری کر لے یہ طریقہ حضرت سہل بن ابی حشمہ کی روایت سے ثابت ہے جو موقوفاً اور مرفوعاً دونوں طرح منقول ہے اور چونکہ یہ روایت اصح مافی الباب

(ج ۲ ص ۶۵۰) کتاب التفسیر سورۃ البقرۃ ، باب قوله عز وجل " فَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالًا أَوْ رُكْبَانًا " الخ .

(۷) عن سہل بن ابی حشمۃ أنه قال فی صلوٰۃ الخوف قال یقوم الامام مستقبل القبلة فتقوم طائفۃ منهم معہ وطائفۃ من

قبل العدو ووجوہہم الی العدو فیرکع بہم رکعۃ یرکعون لانفسہم رکعۃ الخ حسن ترمذی (ج ۱ ص ۱۰۱) باب ماجاء فی صلوٰۃ الخوف

(۸) عن ابن عباس قال فرض اللہ عز وجل الصلوٰۃ علی لسان نیکم صلی اللہ علیہ وسلم فی الحضار ربعا و فی السفر رکعتین

وفی الخوف رکعۃ حسن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۷۷) باب من قال یصلی بکل طائفۃ رکعۃ ولا یقضون .

ان روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ صلوٰۃ الخوف نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مخصوص نہ تھی اور آپ کی

وفات کے بعد بھی اس کی مشروعیت پر صحابہ کرام کا اتفاق تھا ۱۲ رشید اشرف عفی عنہ

۱۵ مثلاً " اَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفِي النَّهَارِ وَرَئِنَا مِنَ اللَّيْلِ " (سورۃ ہود رقم الآیۃ ۱۱۲) ۱۶ رکوع ۱۷

" اَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ اِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ " (سورۃ الاسراء رقم الآیۃ ۷۷) ۱۸ رکوع ۱۹ واللہ اعلم ۲۰

۲۱ فقال : علم ان صلوٰۃ الخوف علی الصفۃ المذكورۃ انما تلزم اذا تنازع القوم فی الصلوٰۃ خلف الامام اما اذا لم یتمنازعوا

فلا یفضل ان یصلی بإحدى الطائفتین تمام الصلوٰۃ یصلی بالطائفتین الاخری ام آخرتھا . فتح القدیر (ج ۱ ص ۲۳۱) باب صلوٰۃ الخوف ۲۲

۲۳ طریق موقوف ترمذی میں اسی باب میں مروی ہے (ج ۱ ص ۱۰۱) اور بخاری میں اس روایت کے الفاظ یہ ہیں " قال یقوم

الامام مستقبل القبلة وطائفۃ منهم معہ وطائفۃ من قبل العدو ووجوہہم الی العدو فیصلی بالذین معہ رکعۃ ثم یقومون فیرکعون

لانفسہم رکعۃ ویسجدون سجدة فی مکانہم ثم یدہب بولاء الی مقام اولئک فیمحی اولئک فیرکع بہم رکعۃ فلتشتان ثم یرکعون ویسجدون

سجدة ۲۴ دیکھئے (ج ۲ ص ۵۹۲) کتاب المغازی ، باب غزوة ذات الرقاع ۲ مرتب ۲۵ صحیح بخاری (ج ۲ ص ۵۹۲) باب غزوة ذات

القبۃ عاصیہ ص ۱۰۱

روایات صحیح بخاری

بالقیاس ہونے کی بنا پر یہ خوف بھی مرفوع کے حکم میں ہے نیز امام ابو بکر جصاصؒ نے احکام القرآن میں یہی طریقہ حضرت ابن مسعودؓ سے بھی دیکھا ہے، لہذا حافظ ابن حجرؒ کا یہ فرمانا کہ ”یہ تیسرا طبعی روایات سے ثابت نہیں“ درست نہیں۔ اس کے علاوہ حضرت ابن عمرؓ کی جو حدیث امام ترمذی نے اسی باب

لہ خیف عن ابی عبیدہ عن عبداللہ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صلی فی حرۃ بنی سلیم صلوۃ الخوف تام فاستقبل القبلة وکان العدو فی غیر القبلة فصف معہ صفا واخذ صف السلاح واستقبلوا العدو فکبر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم والصف الذی معہ ثم رکع و رکع الصف الذی معہ ثم تحول الصف الذین صفوا مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم فاخذوا السلاح وتحول الآخرون فقاموا مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم و رکع النبی صلی اللہ علیہ وسلم و رکعوا و سجدوا ثم سلم النبی صلی اللہ علیہ وسلم فذهب الذین صلوامعہ و جارا الآخرون فقفوا رکعة فلما فرغوا اخذوا السلاح وتحول الآخرون و صلووا رکعة فکان للنبی صلی اللہ علیہ وسلم رکعتان وللقوم رکعة رکعة۔ احکام القرآن للجصاصؒ (ج ۲ ص ۳۱۶، باب صلاة الخوف) طبع المطبعة البیہیة المصریة ۱۳۴۴ھ۔ یہ روایت ہمارے مسلک کے عین مطابق ہے۔

امام ابوداؤد نے ”عمران بن میسرة حدثنا ابن فضیل“ کے طریق سے خیف کی یہ روایت اس طرح نقل کی ہے ”عن ابی عبیدہ عن عبداللہ بن مسعود قال صلی بنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صلاة الخوف فقاموا صفین صف خلف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و صف مستقبل العدو فصری بہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رکعة ثم جارا الآخرون فقاموا مقامہم فاستقبل ہؤلاء العدو فصری بہم النبی صلی اللہ علیہ وسلم رکعة ثم سلم فقام ہؤلاء“ فصلوا انفسہم رکعة ثم سلموا“ ثم ذهبوا فقاموا مقام اولئک مستقبلی العدو ورجع اولئک الی مقامہم فصلوا انفسہم رکعة ثم سلموا“ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۷۶ و ۱۷۷) باب من قال یصلی بکل طائفة رکعة ثم یسلم الخ۔

یہ روایت بھی حنفیہ کے مسلک کے مطابق ہے البتہ ایک جز میں حنفیہ کے مسلک سے ذرا مختلف ہے، اس لئے کہ اس میں طائفہ ثانیہ کے بائے میں ذکر ہے کہ اُس نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ایک رکعت پڑھنے کے بعد فوراً محاذ پر چلے جانے کے بجائے اپنی دوسری رکعت اسی مقام پر پوری کی۔ لیکن خیف کی اس دوسری روایت کے مقابلہ میں پہلی روایت راجح ہے ”لان الطائفة الاولى قد ادرکت اول الصلوة والثانیہ لم تدرك فغیر جائز للثانیة الخروج من صلوتہا قبل الاولى ولانہ لما کان من حکم الطائفة الاولى ان تصلی الکرعتین فی مقامین فکذلک حکم الثانیة ان تقضیہما فی مقامین لانی مقام واحد لان سبیل صلاة الخوف ان یکون مقسومة بین الطائفتین علی التعدیل بینہما فیہا، کذا قال احمد بن علی الجصاص رحمہ اللہ فی احکام القرآن (ج ۲ ص ۳۱۶) مرتب علی غلہ لہ فقال: ولم نقف علی ذلک فی شی من الطرق، فتح الباری (ج ۲ ص ۲۵۹) ابواب صلوۃ الخوف ۱۲ مرتب

میں ذکر کی ہے اس میں دوسرے اور تیسرے دونوں طریقوں کا احتمال ہے کیونکہ پہلے طائفہ کے چلے جانے کے بعد اور دوسرے طائفہ کے ایک رکعت ادا کرنے کے بعد حدیث کے الفاظ یہ ہیں: ”نَقَامَ هَوْلًا فَقَضُوا رَكَعَتَهُمْ وَنَقَامَ هَوْلًا فَقَضُوا رَكَعَتَهُمْ“ اس میں پہلے ”هَوْلًا“ کا اشارہ اگر طائفہ ثانیہ کی طرف قرار دیا جائے تو یہ دوسرا طریقہ ہوگا اور اگر اس کا اشارہ طائفہ اولیٰ کی طرف قرار دیا جائے تو یہ تیسرا طریقہ ہوگا۔

بہر حال تیسرے طریقے کو اس لئے ترجیح دی ہے کہ وہ اوفق بالقرآن بھی ہے اور اوفق بالترتیب بھی، اوفق بالقرآن کی وجہ یہ ہے کہ قرآن کریم میں طائفہ اولیٰ کے بارے میں فرمایا گیا ”فَإِذَا سَجَدُوا فَلْيَكُونُوا مِنْ دَرَأِكُمْ“ اس میں پہلے طائفہ کو سجدہ کے بعد پیچھے جانے کا حکم دیا جا رہا ہے، لہذا اس میں پہلے طریقہ کا احتمال نہیں ہے، اور اوفق بالترتیب ہونے کی وجہ یہ ہے کہ پہلے طریقہ میں پہلا طائفہ امام سے پہلے ہی نماز سے فارغ ہو جاتا ہے جو موضوع امامت کے خلاف ہے، اور دوسرے طریقہ میں طائفہ ثانیہ طائفہ اولیٰ سے پہلے فارغ ہو جاتا ہے جو ترتیب طبعی کے خلاف ہے۔ اور تیسرے طریقہ میں اگرچہ ”ذہاب دایا ب“ زیادہ ہے لیکن نہ اس میں کوئی بات

۱۔ پوری روایت اس طرح ہے ”ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلی صلوٰۃ الخوف باحد الطائفتین رکعة والطائفة الاخری مواجہۃ العدو ثم انصرفوا فقاموا فی مقام اولئک وجار اولئک فصلی بہم رکعة اخری ثم سلم علیہم فقام ہولاً فقضوا رکعتہم وقام ہولاً فقضوا رکعتہم“ (ترمذی ج ۱ ص ۱۰۰) ۱۲ مرتب

۲۔ اور یہ دوسری صورت یعنی طائفہ اولیٰ کو پہلے ہولاً کا مشارالہ قرار دینا زیادہ راجح ہے اس لئے کہ حضرت ابن مسعود وغیرہ کی روایات سے اس کی تائید ہوتی ہے۔ ۱۲ مرتب

۳۔ ”وَإِذْ أَكُنْتَ فِيهِمْ فَأَمَرْتَ لَهُمُ الصَّلَاةَ فَلَمْ تُصَلِّ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ مَعَكَ وَلْيَأْخُذُوا بَأْسِهِمْ فَإِذَا سَجَدُوا فَلْيَكُونُوا مِنْ دَرَأِكُمْ وَلْتَأْتِ طَائِفَةٌ أُخْرَىٰ لَمْ يُصَلُّوا فَلْيُصَلُّوا مَعَكَ وَلْيَأْخُذُوا حِذْرَهُمْ وَأَسْلِحَهُمْ الْآيَةُ سُوْرَةُ نَاار آيَةُ ۱۱“

علامہ بنوری معارف السنن (ج ۵ ص ۲۶) میں لکھتے ہیں ”ثم ان كل فريق من الخفئية والشافعية يدعون ان القرآن يوافقنا، والمفسرون من الفريقين يؤولون الآية على ما يوافق مذهبيهم“ النظر احكام القرآن للجصاص (ج ۲ ص ۳۱۳ تا ۳۱۵) من تأويل الخفئية والتفسير الكبير للرازي من تأويل الشافعية۔

تفصیل کے لئے دیکھئے روح المعانی جزء خامس آیت ۱۲ ص ۱۳۴ تا ۱۳۷ ۱۲ مرتب

موضوع امامت کے خلاف ہے نہ ترتیب طبعی کے اور نہ قرآن کریم کے ظاہری الفاظ کے۔ واللہ اعلم
پھر یہ بات یاد رکھنی چاہئے کہ جمہور فقہاء کے نزدیک صلوٰۃ الخوف کیلئے قصر کمیت ضروری
نہیں لہذا اگر صلوٰۃ الخوف حالت حضر میں ہو رہی ہو تو چار رکعتیں پڑھی جائیگی اور ہر طائفہ ایک کے سوا
دو رکعتیں امام کے ساتھ ادا کرے گا۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي سُجُودِ الْقُرْآنِ

اس باب میں دو مسئلے مختلف فیہ ہیں۔

پہلا مسئلہ یہ ہے کہ سجدۃ تلاوت ائمہ ثلاثہ کے نزدیک مسنون ہے جبکہ امام ابو حنیفہ
کے نزدیک واجب ہے۔

ائمہ ثلاثہ کا استدلال ترمذیؒ میں حضرت زید بن ثابتؓ کی حدیث سے ہے فرماتے ہیں ”قَسَأْتُ
عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ "النَّجْدَ" فَلَمْ يَسْجُدْ فِيهَا“

۱۔ وحاصل الکلام ان ما ذهب اليه ابو حنیفہ واصحابہ مؤید بالدلائل القویۃ کما بین وہو مذہب الثوری فی
قول وحسان بن ابی سلیمان و ابراہیم النخعی (انظر لاثره المصنف لعبد الرزاق ج ۲ ص ۵۰۸ رقم ۴۲۳۶)
باب صلوٰۃ الخوف - مرتب (وابن عسمر وابن مسعود (و ذکر تروایتہما) وعسمر بن الخطاب (انظر لاثره تفسیر
ابن جریر - ج ۵ ص ۱۶۳، طبع المیری) وعبد الرحمن بن سمرة (انظر لاثره سنن ابی داؤد - ج ۱ ص ۱۷۷ - باب من
قال یسئ بکل طائفة رکعة ثم یسلم الخ - م) وابن عباس (وقد ذکر اثره - انظر کتاب الآثار - ص ۵۰۶ رقم ۱۹۵ - باب
صلوٰۃ الخوف - م) کذا فی معارف البیہقی (ج ۵ ص ۴۵ و ۴۶) بتغیر و زیادة من المرتب

۲۔ دیکھئے فتح القدر (ج ۱ ص ۴۴۴) باب صلوٰۃ الخوف، صلوٰۃ الخوف میں اور بھی مباحث ہیں جو کتب
فقہ میں دیکھی جاسکتی ہیں ۱۲ مرتب

۳۔ فی الباب عمدة خلافیات - فی سبب السجدة وحکمها وعددها وصفتها ووقتها ومحالها من الآیات وغیر
ذلک، والشیخ (الانور) تعرض فی املاؤه علی جامع الترمذی الی اشہرہا وذلک اختلا فہم فی حکمها و فی عددها
فتمتصر علیہا (ونحن ایضاً) ولیراجع للبقیة عمدة القاری وکتاب الفروع وبراہیۃ المجتہد کذا فی المعارف (ج ۵ ص ۵۵)

۴۔ (ج ۱ ص ۱۰۲) باب ما جاء من لم یسجد فیہ - ورواہ الشیخان، انظر العمیم للبخاری (ج ۱ ص ۱۳۶) باب من قرأ
السجدة ولم یسجد، والصیح لمسلم (ج ۱ ص ۲۱۵) باب سجود التلاوة ۱۲ مرتب

لیکن حنفیہ کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ سجود علی الفور کی نفی ہے اور فی الفور سجدہ ہمارے نزدیک بھی واجب نہیں۔

ائمہ ثلاثہ کا دوسرا استدلال حضرت عمرؓ کے واقعہ سے ہے ”انہ قرأ سجدة علی المنبر فنزل فسجد ثم أقام فی الجمعة الثانية فتصلياً الناس للسجود فقال: انها لم تكتب علينا الا أن نشاء فلم يسجد ولم يسجدوا“

اس کا جواب یہ ہے کہ اس کا مطلب بھی یہ ہو سکتا ہے کہ فوراً سجدہ کرنا ضروری نہیں اور یا اس کا مطلب یہ ہے کہ ”لم تكتب علينا بهيئة الجماعة“

حنفیہ کا استدلال ان تمام آیات سجدہ سے ہے جن میں صیغہ امر وارد ہوا ہے۔ شیخ ابن ہمام

۱۔ ترمذی (ج ۱ ص ۱۰۲) باب ۱۰۲ من لم يسجد فیه و رواه البخاری (ج ۱ ص ۱۳۶ و ۱۳۷) باب ۱۰۲ من رأى ان الله عز وجل لم يوجب السجود اتى به اس کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ پہلے جمعہ میں حضرت عمرؓ نے آیت سجدہ پڑھنے کے بعد فوراً اتر کر سجدہ کیا چنانچہ روایت کے الفاظ یہ ہیں ”انہ قرأ سجدة علی المنبر فنزل فسجد“ جبکہ دوسرے جمعہ میں فوراً سجدہ کرنے کے بجائے فرمایا ”انہا لم تكتب علينا الا ان نشاء“ گویا انہوں نے نفس وجوب کا نہیں بلکہ وجوب علی الفور کا انکار کیا ہے۔

لیکن علامہ بنوریؒ معارف السنن (ج ۵ ص ۷۵) میں حضرت کشمیریؒ کا قول نقل کرتے ہیں ”ولم أر جواباً شافياً العلماء سنا الحنفية عن أثر عمرؓ ولا يفي قولهم ان الوجوب ليس على الفور لانه لم يكن عذراً ولا يوجد نكته التأخير كما كانت في قصة النبي صلى الله عليه وسلم في حديث زيد بن ثابت (كفاي المعارف - ج ۵ ص ۷۳)۔ علامہ بنوریؒ نے آگے حضرت عمرؓ کے اثر کا ایک اور جواب حضرت کشمیریؒ سے نقل کیا ہے ”ان مراد عمر رضی اللہ عنہ ان السجدة مخصوصا لم تكتب علينا وانما يفي الركوع والإيماء والاظهار أيضاً، ويجوز عندنا أيضاً الاكتفاء بالركوع وان كان خارج الصلاة في رواية ذكرها صاحب الفتاوى الظهيرية ونقلها صاحب الدر المختار“ وكذلك ذكر الامام الرازي في تفسيره الكبير الاكتفاء عندنا بنية الركوع بدل السجود استدلالاً بقوله تعالى ”وَتَرَكَا كَعَادًا أُنَاقَ“ وتخصيصه بدخول الصلاة غير لازم۔

جہاں تک ایماۃ سجدہ کی ادائیگی کا تعلق ہے اس سے متعلق آتا و مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۲۲) باب اذا قرأ الرجل السجدة وهو يمشي ما يمنع (یس رکھے جاسکتے ہیں مثلاً) ”عن ابراهيم ان اصحاب عبد الله كانوا يقرءون السجدة وهم يمشون فيؤمنون ايماءً۔“

حضرت کشمیریؒ نور اللہ مرقدہ فرماتے ہیں ”ولم أر أثرًا من أحد من السلف ان قرأ آية السجدة فلم يسجد ولم يركع“ اور لم يؤم برأسه۔ فالجمل : ان مراد عمر رضی اللہ عنہ ان السجدة بخصوصها لم تكتب علينا۔

بذلک مختص ما فی معارف السنن (ج ۵ ص ۷۳ تا ۷۷) بتغیر و زیادة من المرتب۔

فرماتے ہیں کہ آیاتِ سجدہ تین حالتوں سے خالی نہیں، یا ان میں سجدہ کا امر ہے یا کفار کے سجدے انکار کرنے کا ذکر ہے یا انبیاء کے سجدہ کی حکایت ہے اور امر کی تعمیل بھی واجب ہے (کما هو ظاہر)، کفار کی مخالفت بھی اور انبیاء کی اقتدار بھی ہے۔

پھر حنفیہ اور شافعیہ اس پر متفق ہیں کہ پورے قرآن کریم میں کل سجدہ پائے تلاوت چودہ ہیں، البتہ ان کی تعیین میں تھوڑا سا اختلاف ہے، شافعیہ کے نزدیک سورہ ”ص“ میں سجدہ نہیں ہے اس کے بجائے سورہ حج میں دو سجدے ہیں اور حنفیہ کے نزدیک سورہ ”ص“ میں سجدہ ہے اللہ سورہ

۱۔ فتح القدیر (ج ۱ ص ۳۸۲، باب سجود التلاوة) فقال: لانها (ای آیات السجدة) ثلاثة اقسام، قسم فيه الامر الصريح به، وقسم تضمن حكاية استنكاف الكفرة حيث امروا به، وقسم فيه حكاية فعل الانبياء اسجود، وكل من الامثال والاقترار ومخالفة الكفرة واجب الا ان يدل دليل في معتين على عدم لزومه ۱۲ مرتب غنی عنہ

۲۔ کافی سورہ العلق ”كَلَّا لَا تُطِيعُهُ وَاسْجُدْ وَاقْتَرِبْ“ ۱۲ مرتب

۳۔ کافی سورہ الانشقاق ”وَإِذَا قُرِئَ عَلَيْهِمُ الْقُرْآنُ لَا يَسْجُدُونَ“ ۱۲ مرتب

۴۔ کافی سورہ ص ”وَقُلْ دَاوُدُ إِنَّمَا فَتَنَّاهُ فَاسْتَغْفِرْ رَبِّيَّ وَخَرَرْنَا كَعَادَآ أَنَابَ ۝ فَغَفَرْنَا لَهُ ذَلِكَ وَإِنَّ لَنَا عِندَنَا لُكُلِيَّ وَحُشْنَ مَّآبٍ“ (آیت ۲۵ و ۲۶ پ ۱۲) مرتب

۵۔ اس لئے کہ قرآن کریم میں کفار اور ان کے اعمال کی مشابہت اختیار کرنے سے نہی وارد ہوئی ہے ”يَا أَيُّهَا

الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ كَفَرُوا“ (آیت ۱۵۱ سورہ آل عمران پ ۱۲) مرتب

۶۔ چنانچہ انبیاء کرام کی اقتدار کا حکم بھی قرآن کریم میں وارد ہوا ہے ”أُولَئِكَ الَّذِينَ يَدْعُو اللَّهُ فَبِهِدَاهُمْ أَقْتَدِرْ“

(آیت ۹ سورہ النعام پ ۱۲) مرتب

یہ جس کی تفصیل یہ ہے :-

(۱) سورہ اعراف آیت ۲۰ پ ۱ (۲) سورہ رعد آیت ۱۵ پ ۱ (۳) سورہ نحل آیت ۵۵ پ ۱ (۴) سورہ بنی اسرائیل آیت ۱۵ پ ۱

(۵) سورہ مریم آیت ۵۵ پ ۱ (۶) سورہ حج آیت ۱۵ پ ۱ (۷) سورہ فرقان آیت ۶۰ پ ۱ (۸) سورہ نمل آیت ۲۶ پ ۱

(۹) سورہ الم سجدہ آیت ۱۵ پ ۱ (۱۰) سورہ ص آیت ۲۵ پ ۱ (۱۱) سورہ الم سجدہ آیت ۲۵ پ ۱ (۱۲) سورہ نجم آیت ۶۲ پ ۱

(۱۳) سورہ انشقاق آیت ۲ پ ۱ (۱۴) سورہ علق آیت ۱۹ پ ۱ تفصیل حنفیہ کے مسلک کے مطابق ہے، شافعیہ کے

مسلک کی وضاحت خود متن میں آرہی ہے ۱۳ مرتب ۵۔ ایک تہی جو حنفیہ کے نزدیک ہے دوسرے ”يَا أَيُّهَا

الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا وَاعْبُدُوا رَبَّكُمْ وَافْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ“ (آیت ۷ پ ۱۲) مرتب

ج میں بھی صرف ایک سجدہ ہے۔

امام شافعیؒ سورۃ ص کے بارے میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے استدلال کرتے ہیں،

”قال: رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يسجد في ”ص“ قال ابن عباس: وليست من عند السجود“

اس کا جواب یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا سجدہ کرنا تو اس روایت میں بھی ثابت ہے۔ البتہ حضرت ابن عباسؓ نے اس کے غزائم السجود میں سے ہونے کی جو نفی فرمائی ہے اس کا مطلب یہ ہو سکتا ہے کہ یہ سجدہ بطور شکر واجب ہے۔ جیسا کہ حدیث میں ثابت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ”سجدوا ذر توبةً ونسجدوا شكراً“ اور اگر بالفرض اس کا مطلب وہی ہو جو شافعیہ نے لیا ہے تب بھی یہ حضرت ابن عباسؓ کا اپنا قول ہی اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل احق بالاتباع ہے بالخصوص جبکہ بخاری میں حضرت مجاہدؒ سے مروی ہے وہ فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت ابن عباسؓ سے پوچھا ”أففي ص سجدتان؟“ فقال: نعم، ثم تلا ”وَهَبْنَا“ اذی قوله ”فَيَسْجُدُ لَهُمَا تَسْدِيدًا“ ثم قال: هو منهما راي داود من الانبياء المذكورين في هذه الآية)

۱۔ جبکہ امام احمدؒ کے نزدیک آیات سجدہ پندرہ ہیں، سورۃ حج میں دو سجدے ہیں کما عند الشافعية اور سورۃ ص میں بھی سجدہ ہے کما عند الحنفية، لیکن امام احمدؒ کا قول مشہور امام شافعیؒ کے مسلک کے مطابق ہے۔

اور امام مالکؒ کے نزدیک کل گیارہ سجدے ہیں اثنے نزدیک آخری تین سجدے نہیں ہیں۔ دیکھئے معارف السنن (صفحہ ۱۲۵) ۲۔ ترمذی (ج ۱ ص ۱۰۲) باب ما جاز فی السجدة فی ”ص“ ۱۲ مرتب

۳۔ نیز مسروقؒ سے مروی ہے ”قال قال عبد الله ألا هي توبة نبي ذكرت، فكان لا يسجد فيها يعني ”ص““ (قال البیهقي) رواه الطبرانی في الكبير ورجالہ ثقات رجال الصمیم، کذا فی مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۲۸۵) باب ثالث

منہ (ای من باب سجود الاستلاوة) اس میں عبد اللہ سے مراد غالباً حضرت ابن مسعودؓ ہیں اس لئے کہ جب عبد اللہؓ مطلق بولا جاتا ہے تو وہی مراد ہوتے ہیں، اس طرح حضرت ابن مسعودؓ کے اثر سے بھی شافعیہ کے مسلک کی تائید ہوگی۔ ۴۔ کما فی سنن النسائی (ج ۱ ص ۱۵۲) کتاب الافتتاح باب سجود القرآن، السجود فی ”ص“ عن ابن عباسؓ عن النبی

صلی اللہ علیہ وسلم سجدة فی ”ص“ وقال: سجدة داود الم ۱۲ مرتب

۵۔ (ج ۲ ص ۶۶۶) کتاب التفسیر سورة الانعام باب قوله اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده ۱۲ مرتب

نیز سنن ابی داؤد میں حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت ہے فرماتے ہیں: "قتل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وهو علی المنبر" ص " فلما بلغ السجدة نزل فسجد وسجد الناس معه الخ " بہر حال سورہ "حق" کا سجدہ قومی دلائل سے ثابت ہے۔

۱۔ سورہ حج کا دوسرا سجدہ سو اس کے بارے میں امام شافعیؒ ترمذیؒ میں حضرت عقبہ بن عامرؓ کی روایت سے استدلال کرتے ہیں وہ فرماتے ہیں: "قلت یا رسول اللہ! فضلت سورۃ الحج بان فیہا سجدتین، قال: نعم، فمن لم یجد ہما فلا یقرأ ہما"، لیکن اس حدیث کا تمام تر مدار ابن ہبیسہ پر ہے جن کا ضعف معروف ہے۔

۲۔ ہمارا استدلال طحاویؒ میں حضرت ابن عباسؓ کے اثر سے ہے "قال: فی سجود الحج الاول عن یمنہ والاخر تعلیم" نیز امام محمدؒ اپنے مؤطا میں لکھتے ہیں "کان ابن عباس لا یسبی فی سورۃ الحج الا سجدة واحدة الاوی"۔ سورہ حج کا دوسرا سجدہ ایسا ہے کہ اس میں

۱۔ (ج ۱ ص ۲۰۰) باب السجود فی حق ۱۲ م

۲۔ نیز مسند احمدؒ میں حضرت ابوسعید خدریؓ ہی سے مروی ہے "انہ رأى رؤیا انہ یکتب" ص " فلما بلغ الی سجدا قال رأى الدواة والسلم وكل شئ بحضرة القلب ساجداً قال فصتب علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فلم یزل یسجد بہا (قال البیہقی) رواہ احمد ورجالہ رجال الصحیح۔ مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۲۸۴) باب ثالث منہ

(ای من باب سجود التلاوة) ۱۲ مرتب عنی عندہ

۳۔ حضرت ابوہریرہؓ کی روایت سے بھی مسلک حنفیہ کی تائید ہوتی ہے "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم سجد فی حق" وعن عثمان بن عفان انہ سجد فی "ص" رواہ عبد اللہ بن احمد ورجالہ رجال الصحیح۔ کذا فی زوائد البیہقی،

(ج ۲ ص ۲۸۵)۔

ان کے علاوہ حضرت عمر فاروقؓ اور حضرت ابن عمرؓ بھی سورہ حق کے سجدہ کے قائل ہیں دیکھیے مصنف

عبد الرزاق (ج ۳ ص ۲۳۶ و ۲۳۸ رقم ۵۸۶۳ و ۵۸۶۴) باب کم فی القرآن من سجدة ۱۲ مرتب عنی عندہ

۴۔ (ج ۱ ص ۱۰۲) باب فی اسجدة فی الحج ۱۲ م

۵۔ والحدیث رواہ احمد و ابو داؤد والدارقطنی والحاکم والبیہقی ایضاً، کلم من طریق ابن ہبیسہ، کذا فی المعاد (ج ۵ ص ۸۱) ۱۲ م

۶۔ ابن ہبیسہ کے بارے میں تفصیلی کلام دیکھیں ترمذی جلد اول میں گذر چکا ہے ۱۲ م ۱۴۴ (ج ۱ ص ۱۴۴) باب سجود التلاوة فی المفصل وغیرہ ۱۲ مرتب

۷۔ (ص ۱۴۸) باب سجود القرآن ۱۲ مرتب

رکوع اور سجدوں کا ایک ساتھ حکم دیا گیا ہے اور قرآن کریم کا اسلوب یہ ہے کہ جہاں سجدہ تلاوت ہوتا ہے وہاں صرف سجدہ یا صرف رکوع کا ذکر ہوتا ہے۔ اور دونوں کو جہاں جہاں جمع کیا گیا وہاں سجدہ تلاوت نہیں ہے مثلاً ”يَسْمَعُ يَوْمَ أَقْتُلُ لَيْسَ بِيكَ وَاسْجُدْ وَيُذَكِّرُنِي مَعَ السَّالِكِينَ“ البتہ امام شافعیؒ اپنی تائید میں متعدد صحابہ کرامؓ کے آثار پیش کرتے ہیں جن میں دوسرے سجدہ کا ثبوت ہے اس لئے محققین حنفیہ نے اس دوسرے مقام پر بھی احتیاطاً سجدہ کرنے کو بہتر قرار دیا ہے۔ صاحب فتح الملہم کا رجحان بھی اسی طرف ہے۔ حکیم الامت حضرت تھانویؒ نے فرمایا کہ اگر آدمی نماز

۱۔ چنانچہ ارشاد ہے ”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا وَاعْبُدُوا رَبَّكُمْ وَافْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ“ (آیت ۷۷، پ ۱۲، مرتب ۱۲) چنانچہ تمام آیات سجدہ میں صرف سجدہ کا ذکر ہے البتہ سورہ ”ص“ میں صرف رکوع کا ذکر ہے ”وَنُفِثَ دَاوُدُ أَمْثَلُ فَتَنَّهُ فَاِستَغْفَرَ رَبَّهُ وَخَرَّ رَاكِعًا وَاَنَابَ ۚ فَغَفَرْنَا لَهُ ذَٰلِكَ وَاِنَّ لَهُ عِنْدَنَا لَزُلْفَىٰ وَحُسْنَ مَّآبٍ ۚ“ رکوع اور سجدوں کا ذکر کسی ایک آیت سجدہ میں بھی نہیں ہے سوائے سورہ حج کے دوسرے مشکلم فیہ سجدہ کے کہ اس سے متعلقہ آیت میں دونوں کا ذکر ہے ”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ“ (آیت ۷۷، پ ۱۲، مرتب ۱۲)

۲۔ دیکھئے معارف القرآن (ج ۶ ص ۲۸۸) سورۃ الحج آیت ۷۷۔ ۱۲ مرتب

۳۔ آیت ۷۷ سورۃ آل عمران پ ۱۲۔ ۱۳

۴۔ قال الشيخ البتوري في المعارف (ج ۵ ص ۸۲ و ۸۳) : ليس لهم (أي للشوافع) في الباب حديث يخلعون منصف فالمدار على الآثار وليس عند الفريقين حديث صريح مرفوع فلم اثر عمر (وسنذكره) ولنا اثر ابن عباس (كما ذكره) ومن اصول الامام ابى حنيفة في التفقه والاجتهاد ان آثار الصحابة اذا تعارضت رجع منها ما يوافق القياس اذا لم يمكن التوفيق بينهما ۱۲ مرتب

۵۔ مثلاً (۱) عن نافع مولى ابن عمر ان رجلاً من اهل مصر اخبره ان عمر بن الخطاب قرأ سورة الحج فسجد فيها سجدتين ثم قال ان هذه السورة فُعلت بسجدتين (۲) عن عبد الله بن دينار انه قال : رأيت عبد الله بن عمر سجد في سورة الحج سجدتين۔ ان دونوں آثار کیلئے دیکھئے مؤطا امام مالکؒ (ص ۱۹۱) باب ما جاء في سجود القرآن ۔

علامہ بنوریؒ معارف السنن (ج ۵ ص ۸۳) میں فرماتے ہیں ”والحاکم اخرج عن ابن عمر بن مسعود وابن عباس وعمار بن ياسر وابی ثوبی وابی الدرداء انهم سجدوا في الحج سجدتين اه“ اس طرح کم از کم سات حضرات صحابہ کا عمل شافعی کے مسلک کے مطابق ثابت ہوتا ہے ۱۲ مرتب ۷ (ج ۲ ص ۱۶۷) باب سجود التلاوة ، اقوال العلماء في عدد سجدة التلاوة ۱۲ مرتب

سے باہر ہو تو اسے دوسرے مقام پر سجدہ کر لینا چاہئے اور اگر نماز میں ہو تو اس آیت پر رکوع کر دینا چاہئے اور رکوع میں سجدہ کی نیت کر لینی چاہئے تاکہ اس کا عمل تمام ائمہ کے مطابق ہو کر باتفاق سجدہ ادا ہو جائے۔

امام مالکؒ کے نزدیک مفصل کی سورتوں میں سجدہ نہیں ہے وہ حضرت زید بن ثابتؓ کی روایت سے استدلال کرتے ہیں "قال قرأت علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم السجدة فلم یسجد فیہا" ہم اس روایت کو سجود علی الفور کی نفی پر محمول کرتے ہیں اس لئے کہ صحیح بخاری میں حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم سجد بالنجم وسجد معہ المسلمون والمشکون والجن والانس" نیز حضرت علیؓ سے مروی ہے "العن اثم أربع، الم تنزل وحده السجدة والنجم وقرأ باسم ربك الاعلی الذی خلق" ان میں سے آخری دو سجدے مفصل کے ہیں۔ واللہ اعلم۔

۱۔ کذا فی المعارف (ج ۵ ص ۸۳) وقال شیخ البیہقی: والحدیث (ای حدیث عقبہ بن عامرؓ) "باب فی السجود فی الحج" من جہتہ آخری یوکدر القول بوجوب السجدة حیث قال: فمن لم یسجد بها فلا یقرأ بها " فلیتنبہ اھ مرتب عنہ ۲۔ سورۃ حجرات سے لیکر آخر تک کی تمام سورتیں مفصل میں شمار ہوتی ہیں پھر سورۃ حجرات تا بروج طوال مفصل کہلاتی ہیں اور سورۃ بروج تا یسینہ اوساط مفصل اور سورۃ یسینہ تا سورۃ ناس قصار مفصل ۱۲ مرتب

۳۔ ترمذی (ج ۱ ص ۱۰۲) باب ما جاز من لم یسجد فیہ (ای فی النجم) ۱۲

۴۔ (ج ۱ ص ۱۳۶) باب سجود المسلمین مع المشرکین و (ج ۲ ص ۷۲۱) کتاب التفسیر سورۃ النجم باب قوله "فانجدوا لیلہ و اعبدوا" ۴

۵۔ نیز صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۱۵) باب سجود التلاوة میں حضرت ابن مسعودؓ سے مروی ہے "عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انه قرأ" والنجم "فجد فیہا وسجد من کان معہ" ۱۲ مرتب

۶۔ اختلافوا فی وجوب سجدة المشرکین۔ انظر للتفصیل معارف السنن (ج ۵ ص ۶۸) والی ۱) باب ما جاز فی السجدة فی النجم ۲ مرتب ۷۔ مصنف عبد الرزاق (ج ۳ ص ۳۳۶ رقم ۵۸۶۳) باب کم فی القرآن من سجدة۔ و صحیح الزوائد (ج ۲ ص ۲۸۵،

باب ثالث منه) قال البیہقی: رواہ الطبرانی فی الارسط و فیہ الحارث و ہوضیف ۱۲ مرتب

۸۔ نیز حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے "قرأت فی سجدة مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لی" "اقرأ باسم ربك" و "اذا السماء انشقت" ترمذی (ج ۱ ص ۱۰۱) باب فی السجدة فی "اذا السماء انشقت" اس طرح مفصل کے تینوں سجدوں کا ثبوت ہو جاتا ہے ۱۲

۹۔ سجود تلاوت سے متعلقہ مباحث اور بھی ہیں جن کی تفصیل کتب فقہ میں دیکھی جاسکتی ہے ۱۲ مرتب

بَابُ فِي خُرُوجِ النِّسَاءِ إِلَى الْمَسَاجِدِ

”عن مجاهد قال: كنا عند ابن عمر فقال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ائذنوا للنساء بالليل الى المساجد“ مسئلة الباب تفصيل کے ساتھ پیچھے ”باب فی خروج النساء فی العیدین“ کے تحت گزر چکا ہے فلیراجع۔

پھر حدیث باب میں عورتوں کے خروج الی المساجد کی ترغیب نہیں اس لئے کہ دوسری احادیث میں عدم خروج کی فضیلت اور ترغیب آئی ہے چنانچہ سنن ابی داؤد میں حضرت ابن مسعودؓ سے مرفوعاً مروی ہے ”صلوة المرأة فی بیتها افضل من صلواتها فی حجرتها وصلواتها فی محلها افضل من صلواتها فی بیتها“ نیز انہی سے موقوفاً مروی ہے ”ما صلت امرأة من صلاة احب الی الله من اشد مکان فی بیتها ظلمة“ حضرت ابن مسعودؓ ہی سے مرفوعاً مروی ہے ”المرأة عورة وانها اذا خرجت استش بها الشيطان وانها اقرب ما تكون الی الله وحی فی قصر بیتها“ اور ابو عمرو شیبانی سے مروی ہے ”انه رأى عبد الله يخرج النساء من المسجد يوم الجمعة ويقول: اخرجن الی بیوتكن خیر لکن“ ان کے علاوہ حضرت ام سلمہؓ سے مرفوعاً مروی ہے ”خیر مساجد النساء قعر بیوتهن“ یہ تمام روایات عدم خروج پر دال ہیں۔

پھر حدیث باب میں لفظ ”ائذنوا“ اس بات پر دلالت کر رہا ہے کہ عورتوں کیلئے بغیر اجازت کے گھروں سے نکلنا درست نہیں اگرچہ خروج عبادت و طاعت کیلئے ہو۔ پھر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم

۱۔ (ج ۱ ص ۸۴) باب التشدید فی ذلک (ای خروج النساء الی المسجد) ۱۲ م

۲۔ ہو البیت الصغیر الذی یكون داخل البیت ۱۲ م

۳۔ رواہ الطبرانی فی الکبیر و رجالہ موثقون، کذا فی مجمع الزوائد و منبع الفوائد (ج ۲ ص ۳۵) باب

خروج النساء الی المساجد و غیر ذلک ۱۲ م

۴۔ رواہ الطبرانی فی الکبیر و رجالہ موثقون۔ حوالہ بالا۔ ۱۲ م

۵۔ رواہ الطبرانی فی الکبیر و رجالہ موثقون۔ کذا فی الزوائد للہیثمی (ج ۲ ص ۳۵) ۱۲ م

۶۔ کذا فی المجمع للہیثمی (ج ۲ ص ۳۳) باب خروج النساء الی المساجد ۱۲ م عہ شرح باب از مرتب ۱۲

نے جو عورتوں کو اپنے ادب و ادب کی اجازت کے ساتھ خروج الی المساجد کی اجازت دی تو جہاں ان کو عدم خروج کی ترغیب دی وہیں ان کے خروج کو زینت نہ کرنے کے ساتھ مشروط کرو یا چنانچہ ارشاد ہے ”وَلَكِنْ لِيُخْرِجَنَ وَهْنُ تَفْلَاتٍ ۖ“ یہ امر قابل غور ہے کہ جب سرکارِ دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے دورِ خیر و برکت اور عہدِ تقویٰ و پرہیزگاری میں بھی عورتوں کا خروج مشروط تھا تو ہمارے پُرقتن دور کا کیا حکم ہوگا؟ فلیتدبّر۔

فَقَالَ ابْنُهُ: وَاللَّهِ لَا نَأْذَنُ لِهِنَّ، يَتَخَذْنَ دَعْلًا ۖ“ مطلب یہ کہ ہم ان کو گھروں سے نکلنے کی اجازت نہیں دیں گے اس لئے کہ وہ اس خروج کو قسطنہ و فساد کا سبب بنالیں گی۔

”فَقَالَ: فَعَلَ اللَّهُ بِكَ وَفَعَلَ، اَقُولُ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَتَقُولُ لَا نَأْذَنُ“ حضرت ابن عمرؓ نے صاحبزادہ کے جواب پر غضبناک ہو کر ”فَعَلَ اللَّهُ بِكَ وَفَعَلَ“ کے الفاظ کے ساتھ انہیں بدو عادی اور مشم کی روایت میں مروی ہے ”فَأَقْبَلَ عَلَيْهِ عَبْدُ اللَّهِ نَسَبَهُ سَبَاسِيًّا مَا سَمِعْتَهُ مِثْلَهُ قَطُّ وَقَالَ أَخْبَرْتُ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَتَقُولُ: وَاللَّهِ لَنَنْتَعِهِنَّ“ اور سید احمدؒ میں مجاہدؒ سے مروی ہے ”فَمَا عَلَّمَهُ عَبْدُ اللَّهِ حَتَّى مَاتَ“

حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ حضرت ابن عمرؓ کے صاحبزادہ کا مقصد حدیث رسولؐ کے مقابلہ میں اپنی رائے کو پیش کرنا اور ترجیح دینا نہیں تھا بلکہ انہوں نے جو کچھ کہا وہ

۱۔ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۸۴) باب ما جاز فی خروج النساء الی المسجد ۱۲ م

۲۔ التفل: سور الراتحة یقال: امرأة تفل: اذا لم تطیب، ونسار تفلات: یعنی الحدیث دکن لیخرجن وھن غیر مستعملات للطیب ۱۲ مرتب

۳۔ ان کا نام ”بلال“ ہے۔ کما صرح بہ فی روایۃ مسلم (ج ۱ ص ۱۸۳) ۱۲ م

۴۔ الدغل: فساد و تباہی، خوف و ہلاکت کی جگہ جمعہ ادغال و دغال ۱۲ م

۵۔ (ج ۱ ص ۱۸۳) باب خروج النساء الی المساجد اذا لم یترب علیہ قسطنۃ الخ ۱۲ م

۶۔ وفسر عبد اللہ بن ہبیرۃ فی روایۃ الطبرانی السب المذكور باللحن ثلاث مرات۔ فتح الباری (ج ۲ ص ۲۸۹) ۱۲ مرتب

۷۔ کما نقل الحافظ فی ”الفتح“ (ج ۲ ص ۲۸۹) باب خروج النساء الی المساجد باللیل والغسل ۱۲ م

۸۔ کما فی المعارف (ج ۵ ص ۶۲) ۱۲ م

ایک غرض صحیح کے تحت کہا لیکن ان کی تعبیر مناسب اور صحیح نہ تھی اور اس سے حدیث کے ساتھ معارضہ اور اس کی مخالفت کا شبہ ہوتا تھا اسی لئے حضرت ابن عمرؓ ان کے جواب پر پافروختہ ہو گئے۔ حضرت کشمیریؒ نے ”تکملة البحر للطوری“ کے حوالہ سے اس کی ایک تفسیر بھی بیان کی ہے :

”ان الامام ابایوسف کان یمدح الذبائ وروی فیہ حدیث الذبائ ”ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یحب الذبائ“ فقال رجل : لا أحبہ ، فأمر ابو یوسف بقتله ، فتأب الرجل من فور ، فغرض ذلك الرجل وان کان صحیحاً غیر ان التعبير کان سبّاً وھما المعارضةؒ (ان مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ جَاءَ فِي الَّذِي يُصَلِّي الْفَرِيضَةَ ثُمَّ يُؤْمُّ النَّاسَ بَعْدَ ذَلِكَ

ان معاذ بن جبلؓ کان یصلی مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم المغرب ثم یرجع الی قومہ فیؤمھم۔ اس روایت میں ”مغرب“ کا ذکر ہو لیکن اکثر روایات میں عشر اور دواہر

لہ حافظ فرماتے ہیں ”وكانہ قال (ای بلال بن عبد اللہ) ذلک لما رأى من فساد بعض الناس فی ذلک الوقت و صلتہ علی ذلک الغیرہ وانما انکر علیہ ابن عمر تصریحہ بنی الفہ الحدیث والافلو قال مثلاً ان الزمان قد تغیر وان بعضہن ربما ظہر منہ قصد المسجد واضمار غیرہ لکان لیظہر ان لا ینکر علیہ والی ذلک اشارت عائشہ بسا ذکر فی الحدیث الا خیر (لو ادرك رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ما احدثت النار لنعمن المسجد كما منعت النار بنی اسرائیل) فتح الباری (ج ۲ ص ۲۸۹) باب خروج النار الی المساجد الخ ۱۲ مرتب

۲۔ کذا فی المعارف (ج ۵ ص ۶۲)۔ علامہ بنوریؒ حضرت شاہ صاحبؒ کے حوالہ سے اس واقعہ کو نقل کرتے کے بعد فرماتے ہیں : اقول لم اقف علیہ فی تکملة الطوری و ذکر طرف فی ”البحر“ نفسه من کتاب المرتدین والقصة بتمامہا فی ”المرقاة“ و تقدمت فی اوائل الطباق ۱۲ م

۳۔ چنانچہ عربوں نے دینار اور ابوالزبیر اور عبید اللہ بن مقسمؓ حضرت جابرؓ سے ”عشاء“ ہی کا لفظ نقل کرتے ہیں۔ ان حضرات کی روایات سنن کبریٰ بیہقی (ج ۳ ص ۱۱۶) باب ما علی الامام من التخیف میں دیکھی جاسکتی ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ امام بیہقیؒ نے ”محارب بن دثار“ کی ”مغرب“ والی روایت کو معلول قرار دیا ہے۔ (باقی حاشیہ صفحہ آئندہ)

بعض حضرات نے مغرب والی روایت کو ”محارب بن دثار“ کا تفرد قرار دیا ہے لیکن صحیح یہ ہو کہ واقعہ کو مغرب سے متعلق قرار دینے میں محارب بن دثار متفرد نہیں بلکہ ”مغرب“ کا لفظ نقل کرنے میں بعض دوسرے رواۃ نے محارب بن دثار کی متابعت کی ہے اس لئے ان روایتوں کو تعدد واقعہ پر محمول کرنا زیادہ بہتر ہے۔

متنفل کے پیچھے مفترض کی اقتدار | حدیث باب سے امام شافعیؒ نے اقتدار المفترض بالمتنفل کے جواز پر استدلال کیا ہے، وجہ استدلال

یہ ہے کہ حضرت معاذؓ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ عشاء (کسانی اکثر الرایات) کی نماز پڑھ لیتے تھے اور پھر اپنی قوم کو جا کر وہی نماز پڑھاتے تھے لہذا دوسری بار وہ متنفل ہوتے تھے جبکہ ان کے مقتدی مفترض۔

امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ اور جمہور فقہاء کے نزدیک مفترض کا متنفل کے پیچھے اقتدار کرنا درست نہیں۔ امام احمدؒ سے اس بارے میں دو روایتیں ہیں، ایک حنفیہ کے مطابق اور ایک شافعیہ کے لئے۔

جمہور کے دلائل درج ذیل ہیں :-

① عن ابی ہریرۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم : لا امام ضامن والمؤذن مؤتمن۔

② نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ”انما جعل الامام لیؤتم بہ الخ“ وهو

لیکن علامہ بنوریؒ معارف السنن (ج ۵ ص ۱۰۶) میں منسب فرماتے ہیں : ومحارب بن دثار یسبتھن رد بل تابع فیہ ابو الزبیر عند عبد الرزاق (کافی فی فتح الباری ج ۲ ص ۱۶۲ باب اذا طول الامام وکان للرجل حاجۃ فخرج وصلى) وطالب بن حبيب عند ابی داؤد فی سننہ (ج ۱ ص ۱۱۵ باب تخفيف الصلوة) کلامہما عن جابرؓ اھ مرتب

علامہ بنوریؒ نے بھی معارف السنن (ج ۵ ص ۱۰۶) میں اسی کو اختیار کیا ہے چنانچہ فرماتے ہیں ”فالقول بتعدد القنیتۃ ہوالصواب“ ۱۲ مرتب

۲ انظر التفصیل ”المعارف“ للبنوری (ج ۵ ص ۹۱ و ۹۲) ۱۲ مرتب

۳ سنن ترمذی (ج ۱ ص ۵۰) باب ماجاء ان الامام ضامن والمؤذن مؤتمن ۱۲ مرتب

فی الصحاح کلھا، اگر امام اور مقتدی کی نیت مختلف ہو تو اس کو اتمام (اقتدار کرنا) نہیں کہا جاسکتا۔
 (۳) عن سليمان مولى ميمونة قال: رأيت ابن عمر جالسا على البلاط (موضع بالمدينة اتخذها عمر لمن يتحدث - لمعات) والناس يصلون، قلت يا أبا عبد الرحمن مالك لا تصلي؟ قال: اني قد صليت، اني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: لا تعداد الصلاة في يوم مرتين“

حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کے واقعہ کی توجیہا | جہاں تک حضرت معاذؓ کے واقعہ کا تعلق ہے سو حنفیہ و مالکیہ کی طرف سے اس کی متعدد توجیہات کی گئی ہیں :-

ایک یہ کہ حضرت معاذؓ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے نبییت نفل شریک ہوتے ہوں گے، اور اپنی قوم کو نبییت فرض نماز پڑھاتے ہوں گے۔
 لیکن اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ شیعی اور دارقطنی وغیرہ میں یہ زیادتی بھی موجود ہے ”ھی لہ تطوع ولہم فريضة“

۱۔ کافی الصحیح للبخاری (ج ۱ ص ۱۵۰، باب صلوة القاعد البواب تقصير الصلوة) بروایۃ عائشہ مرفوعاً۔ والصحیح لمسلم (ج ۱ ص ۱۷۶ و ۱۷۷، باب اتمام الماموم بالامام) بروایۃ انس بن مالک۔ و سنن للنسائی (ج ۱ ص ۱۴۶، کتاب الاقتراح تا دلی قولہ عزوجل۔ وَاِذَا ثُرِيَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوْا لَهُ) بروایۃ ابی ہریرۃ۔ و سنن لابن داؤد (ج ۱ ص ۸۹، باب الامام یصلی من قعود) بروایۃ انس بن مالک۔ و سنن للترمذی (ج ۱ ص ۷۲، باب ماجاء اذا صلی الامام قاعداً فصلوا تعوداً) بروایۃ انس بن مالک۔ و سنن لابن ماجہ (ص ۶۱، باب اذا قرأ الامام فانصتوا) بروایۃ ابی ہریرۃ ۴ مرتب عفا اللہ عنہ

۲۔ سنن نسائی (ج ۱ ص ۱۳۸، کتاب الامامة والجماعة، باب سقوط الصلوة عن صلی مع الامام فی المسجد جماعة۔ و سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۸۵ و ۸۶، باب اذا صلی فی جماعة ثم ادرك جماعة أعيده، و سنن دارقطنی میں یہ الفاظ مروی ہیں ”لا تصلي صلاة مكتوبة في يوم مرتين“ (قال الدارقطني) تفسر ربه حين المعلم عن عمرو بن شعيب۔ (ج ۱ ص ۴۱۶ رقم ۳) باب لا يصلي مكتوبة في يوم مرتين ۴م

۳۔ (ج ۳ ص ۸۶) باب الفريضة خلف من يصلي النافلة ۱۲م

۴۔ (ج ۱ ص ۲۷۴، رقم ۷) باب ذكر صلاة المفترض خلف المتنفل ۱۲م

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ جملہ تمام راویوں میں سے صرف ابن جریج روایت کرتے ہیں اور اس زیادتی کے بارے میں حضرت امام احمدؒ کا قول ہے ”أخشى أن لا تكون محفوظة“ اور اگر بالفرض اس کو صحیح مان لیا جائے تب بھی یہ راوی کا اپنا گمان ہے جو حجت نہیں۔

ایک توجیہ یہ کی گئی ہے کہ اگر بالفرض یہ ثابت بھی ہو کہ حضرت معاذؓ بنیت نفل امامت کرتے تھے تب بھی اس پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تقریر ثابت نہیں بلکہ اس کے خلاف ثابت ہے چنانچہ مسند احمد میں روایت ہے کہ حضرت معاذؓ کی قوم کے ایک آدمی نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے شکایت کی کہ حضرت معاذؓ دیر سے آتے ہیں اور طویل امامت فرماتے ہیں، اس پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذؓ سے فرمایا ”یا معاذ بن جبل ! لا تکن فتاناً، إماماً ان تصلى معي وإماماً أن تخفف على قومك“

تیسری توجیہ بعض حضرات نے یہ کی ہے کہ اگر بالفرض آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تقریر ثابت بھی ہو تب بھی یہ ہو سکتا ہے کہ حکم منسوخ ہو اور اس زمانہ کا واقعہ ہو جب ایک فرض نماز کو دو مرتبہ پڑھنا جائز تھا اور حضرت ابن عمرؓ کی حدیث ”لا تصلي صلاة مكتوبة في يوم مرتين“ نے اس کو منسوخ کر دیا۔ ان توجیہات کی تفصیل طحاویؒ میں دیکھی جاسکتی ہے۔

یہ وہ توجیہات ہیں جو عام طور سے حنفیہ کی طرف سے کی جاتی ہیں، لیکن سب سے بہتر توجیہ حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمائی ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ حضرت معاذؓ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ عشا کی نماز پڑھ کر عشا رہی کی نماز اپنی قوم کو نہیں پڑھاتے تھے بلکہ واقعہ یہ تھا کہ وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مغرب کی نماز پڑھتے تھے اور اپنی قوم کو عشا کی نماز پڑھاتے تھے لہذا

۱۔ (قال النیومی) تفرد بہا ابن جریج عن عمرو بن دینار۔ تفصیل کیلئے دیکھئے ”التعلیق الحسن علی آثار السنن“

(ص ۱۳۳) باب صلاة المفترض خلف المتفضل ۱۲ مرتب

۲۔ عمدة القاری (ج ۵ ص ۲۳۷) باب اذا طول الامام وكان للرجل حاجة فخرج فصلی ۱۲ م

۳۔ مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۷۲) باب من أم الناس فليخفف ۱۲ مرتب

۴۔ سنن دارقطنی (ج ۱ ص ۴۱۶) باب يصلي المكتوبة في يوم مرتين ۱۲ م

۵۔ (ج ۱ ص ۱۹۹ و ۲۰۰) باب الرجل يصلي الفريضة خلف من يصلي تطوعاً ۱۲ م

۶۔ انظر معارف السنن (ج ۵ ص ۱۰۲) ۱۲ م

اقتدار المفترض بالمتقل کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ جس کی دلیل یہ ہے کہ ترمذی کی حدیث باب میں صراحت ہے ”ان معاذ بن جبل کان یصلی مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم المغرب ثم یرجع الی قومه فیومہ یومہ“ اس تحقیق پر بات بالکل واضح ہو جاتی ہے۔
البتہ اس پر دو اشکال باقی رہتے ہیں، ایک یہ کہ اگر یہ بات تھی تو حضرت معاذؓ کی قوم کو ان کے دیس سے آنے کی شکایت کیوں پیدا ہوئی؟

اس کا جواب یہ ہے کہ بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت معاذؓ مغرب کی نماز پڑھنے کے بعد فوراً وہاں سے روانہ نہیں ہوتے تھے بلکہ کچھ وقت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں گزارنے کے بعد اپنی قوم میں جایا کرتے تھے لہذا اس بنا پر قوم کو نماز عشاء میں تاخیر ہو جاتی تھی۔

دوسرا اشکال یہ ہوتا ہے کہ ایک روایت میں حضرت معاذؓ کے بارے میں مروی ہے ”ثم یرجع الی قومه فیومہ فیومہ یومہ“ تلك الصلوة، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت معاذؓ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ عشاء کی نماز پڑھتے تھے پھر وہی نماز اپنی قوم کو جا کر پڑھاتے تھے۔
اس کا جواب حضرت شاہ صاحبؒ نے یہ دیا ہے کہ ان کا عام معمول تو مغرب کی نماز پڑھ کر جانے کا تھا لیکن کسی ایک دن وہ عشاء کی نماز پڑھ کر گئے، حدیث میں اُسی ایک دن کا واقعہ بیان کیا گیا ہے۔ پھر اس ایک دن کے بارے میں تین احتمالات ہیں ایک یہ کہ اس دن انہوں نے اپنی قوم کو نماز نہ پڑھائی ہو اور ”فیومہ یومہ یومہ تلك الصلوة“ کا مطلب یہ ہو کہ اگلے دن اسی نماز کی انہوں نے امامت کی۔ دوسرا احتمال یہ ہے کہ اسی روز اپنی قوم کو نماز پڑھائی ہو لیکن حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ بنیت نفل شرکت کی ہو اور قوم کے ساتھ بنیت فرض۔ اور تیسرا امکان یہ ہے کہ اس کے برعکس کیا ہو یعنی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ بنیت فرض شرکت کی ہو اور قوم کے ساتھ بنیت

۱۔ اس سے متعلقہ کچھ تفصیل ہم پہلے حاشیہ میں اسی باب میں ذکر کر چکے ہیں ۱۲ مرتب
۲۔ چنانچہ علامہ علیؒ نے صیح ابن خزمیہ کے حوالہ سے حضرت جابر بن عبد اللہؓ کی جو روایت نقل کی ہے اس میں مروی ہے
”فقال معاذ۔ یعنی الفقی۔ یتناولنی ولاخیرن النبی صلی اللہ علیہ وسلم، فلما اخیرو قال الفقی: یا رسول اللہ! بطیل المکت عندک ثم یرجع فیطول علینا ام“۔ بحرہ القاری (ج ۵ ص ۲۳۶) باب اذا طول الامام وكان للرجل حاجة فخرج فعلى ۱۲ م

۳۔ (ج ۱ ص ۱۸۷) باب القراءة فی العشاء ۱۲ م

۴۔ کما فی المعارف (ج ۵ ص ۱۰۲) ۱۲ م

نفل یا دونوں جگہ بنیت فرض شرکت کی ہو، ان دونوں صورتوں میں یہ ان کا اپنا اجتہاد ہوگا جس پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تقریر ثابت نہیں۔

احقر عرض گزار ہے کہ حضرت شاہ صاحبؒ کا جواب اپنی رقت کے باوجود محل نظر ہے، اس لئے کہ مسلم شریف کی مذکورہ بالا روایت کے ابتدائی الفاظ یہ ہے ”عن جابر بن عبد اللہ أن معاذ بن جبل كان يصلي مع رسول الله صلى الله عليه وسلم عشاء الآخرة ثم يسبحهم“ اس میں ”کان“ کا صیغہ اس بات پر دلالت کر رہا ہے کہ یہ کسی ایک دن کا واقعہ نہیں بلکہ حضرت معاذؓ کا عام معمول ہی عشاء کی نماز آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ پڑھ کر اپنی قوم کی طرف لوٹنے کا تھا۔

اگرچہ اس کے بارے میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ لفظ ”کان“ ہر جگہ استمرار کے معنی کا فائدہ نہیں دیتا، خاص طور سے احادیث میں، کما حقہ النووی فی غیر موضع من شرحہ لمسلم۔ حضرت شیخ الہند قدس اللہ روحہ نے حضرت معاذؓ کے واقعہ کا ایک دوسرے طریقہ سے جواب دیا ہے جسے صاحب فتح الملہم نے موخر کر کے نقل کیا ہے :-

ان حدیث ”انما جعل الامام ليؤتم به“ يدل على أن الامام لا يعدّ اماماً الا اذا ربط المقتدى بصلوته بصلوته بحيث يمكنه الدخول في صلاته بنية صلاة الامام، فتكون صلاة الامام متضمنة لصلاة المقتدى ويكون المقتدى تابعاً له فعلاً ونيةً غير مختلف عليه كما قال صلى الله عليه وسلم

۱۔ (ج ۱ ص ۱۸۷) باب القراءة في العشاء ۱۲ مرتب

۲۔ اس روایت میں ”عشاء الآخرة“ کے الفاظ سے ان حضرات کی توجیہ کی بھی تردید ہو رہی ہے جنہوں نے عشاء والی روایات میں لفظ ”عشاء“ کو عشاء اولیٰ کی تاویل میں کر کے حضرت معاذؓ کے واقعہ کو صلوٰۃ مغرب سے متعلق قرار دیا ہے واللہ اعلم۔
۳۔ نیز امام ابو داؤد نے بھی اپنی سنن ج ۱ ص ۸۸ باب امامۃ من صلی یقوم وقد صلی تلك الصلوة میں حضرت جابر بن عبد اللہ کی روایت ان الفاظ کے ساتھ نقل کی ہے ”کان يصلي مع رسول الله صلى الله عليه وسلم العشاء ثم يأتي قومه فيصلي بهم تلك الصلوة“ ۱۲ مرتب

۴۔ فتح الملہم (ج ۲ ص ۸۳) باب القراءة في العشاء، مسئلۃ المفترض خلف المتغفل ۱۲ م

۵۔ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۵۰) باب صلوٰۃ القاعد، ابواب تقصیر الصلوة ۱۲ م

« ولا تختلفوا عليه » فانه يشمل الاختلاف عليه في الافعال الباطنة كما يشمل الاختلاف عليه في الافعال الظاهرة . قال الشعراني الشافعي : ولا شك ان من يراعى الباطن والظاهر معاً أكمل ممن يراعى احدهما - اهـ - وظاهر ان المفترض لا يمكنه الدخول في صلوة امامه المتنفل بنية صلاته ، فلا يتصور ارتباط صلوته بصلاته من ابتداء الأمر وأيضاً هو أى المفترض مع كونه قوياً لا يجعل تابعاً للضعيف ، فاقترء المفترض بالمتنفل ينا في حقيقة الائتمام ونهى المقتدين على الاختلاف على امامهم - ولا يخفى على المنصف الملمع ان مسألة الائتمام اى متابعة المأموم للإمام انما اكملت على لسان الشارع شيئاً فشيئاً ، وكان الامامة والقُدوة في الواصل اسماء للنحو من الاجتماع المكاني بين الامام والمأمومين . ثم فبطت افعالهم بافعاله ، ونهى عن اختلافهم عليه وجعلت صلاتهم واحدة حتى ان النبي صلى الله عليه وسلم قد وجد قراءة الامام والمأموم وهي من معظم اركان الصلاة وهذا التدريج في تكميل الائتمام قد دل عليه حديث ابن ابي ليلى عند ابى داود . قال وحدثنا اصحابنا : وكان الرجل (اى المسبوق) اذا جاء يسأل فيخبر بما سبق من صلوته وانهم قاموا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم من بين قائم وراكع وقاعد ومصلٍّ مع رسول الله صلى الله عليه وسلم . قال : فجاء معاذ فاشاروا اليه ، فقال معاذ : لا اراه على حال الاكنت عليها . قال : فقال (النبي صلى الله عليه وسلم) : ان معاذ اقدس منكم سنة كذلك فافعلوا به وهذا صريح في ان متابعة المأموم للإمام على اكمل هيئاتها التي يقتضيها موضوع الائتمام لم تكن في

له كما في صحيح البخارى (ج ١ ص ١٠٠) كتاب الاذان ، باب اقامة الصف من تمام الصلاة . وفي حديث ابى هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : انما جعل الامام ليؤتم به فلا تختلفوا عليه ثم وكذا في صحيح مسلم (ج ١ ص ١٤٤) ، باب اتمام المأموم بالامام (١٢ مرتب

٢ (ج ١ ص ٤٢) باب كيف الاذان) وحدث بهذا الحديث في اسنن لابى داود بعد عن ابي داود -
فلله الحمد ١٢ مرتب عفا الله عنه

مبدأ الهجرة ثم شرعت بعد زمان ، فينبغي ان يحمل كل ما جاء في الاحاديث
مما ينافي مقتضى هذا الاثتمام ولم يعلم تاريخه كما زعموا من حديث (معاذ
في) الباب على ما قبل او امر الاثتمام ونواهي الاختلاف على امرام حتى يسرد
دليل صريح على انه كان بعد احكام امر الاثتمام قضيتها .
صاحب فتح الملم فرماتے ہیں : ” ولم يوجد مثل هذا الدليل في حديث
الباب ۔ والله اعلم ۔ هذا مانبه عليه شيخنا المحقق العلامة محمود
قدس الله روحه ۔

تد شرح الباب بنیادۃ من المرقب

۱۔ (ج ۲ ص ۸۳) باب القراءة في العشار ۱۲ مرتب

۲۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ” انما جعل الامام ليؤتم به فلا تختلفوا عليه ائم “ (بخاری
ج ۱ ص ۱۰۰) اس کا تقاضا کرتی ہے کہ مقتدی اور امام کے افعال ظاہرہ اور باطنہ میں اتنا ربط اور اتحاد ہونا
چاہئے کہ مقتدی امام کی نیت کے ساتھ صلوٰۃ امام میں شریک ہو سکے جبھی امام کی نماز مقتدی کی نماز کو
متضمن بھی ہوگی اور مقتدی امام کا فعلاً و نیۃً تابع بھی ہوگا اور ” لا تختلفوا عليه “ کے تقاضا پر بھی عمل ہو سکے
گا ، اور یہ بات ظاہر ہے کہ مقتدی مفترض امام منتقل کی نماز میں صلوٰۃ امام کی نیت کے ساتھ شریک نہیں
ہو سکتا ۔ ایسی صورت میں مقتدی کی نماز کا امام کی نماز کے ساتھ کہاں ربط رہ سکتا ہے ؟ اس کے علاوہ مفترض
قوی ہونے کی حیثیت سے منتقل (جو کہ ضعیف ہے) کا تابع نہیں قرار دیا جاسکتا جس سے یہ بات سامنے آتی
ہے کہ مفترض کی اقتدار منتقل کے پیچھے اتمام کی حقیقت کے خلاف ہے ۔

پھر یہ بات ظاہر ہے کہ مقتدی کو امام کی مکمل اقتدار کا جو حکم دیا گیا ہے بتدریج دیا گیا ہے اور
اس میں آہستہ آہستہ ترقی ہوئی ہے ، ورنہ ابتداءً امامت و اقتدار کا مفہوم صرف اتنا تھا کہ امام اور مقتدی
ایک جگہ جمع ہو جائیں ، اس کے بعد اگلے مرحلہ پر مقتدی کے افعال کو امام کے افعال کے ساتھ متعلق قرار دیکر
مامومین اور امام کی نماز کو ایک کر دیا گیا اور مقتدیوں کو افعال صلوٰۃ میں امام کی مخالفت سے روک دیا گیا
یہاں تک کہ قرات جیسے اہم رکن صلوٰۃ میں بھی دونوں کو شریک کر کے ان کے درمیان مکمل اتحاد پیدا کر دیا گیا ۔
تکمیل اتمام (متابعت ماموم للامام) کے ان تدریجی مراحل پر سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۷۲) میں ابن ابی لیلیٰ کی
روایت دال ہے کہ ذکر ت في المتن ، حدیث کا حاصل یہ ہے کہ شروع میں مسبوق اگر (باقی حاشیہ صفحہ آئندہ)

بَابُ ذِكْرِ مَنْ الرَّحْصَةِ فِي السَّجْدِ عَلَى الثُّوبِ فِي الْحَرِّ وَالْبُرْدِ

کنا اذا ملتينا خلف النبي صلى الله عليه وسلم بالظهار سجدنا على ثيابنا

اتقاء الحر

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک شدت گرمی یا شدت سردی کی وجہ سے مصلی کا ثوب متصل یعنی ایسے کپڑے پر جو کہ مصلیٰ نے پہن یا اوڑھ رکھا ہو نماز پڑھنا یا سجدہ کرنا درست ہے جبکہ امام شافعیؒ ثوب متصل پر سجود کی اجازت نہیں دیتے۔ حدیث باب کا ظاہر امام ابو حنیفہؒ کے مسلک کی تائید کر رہا ہے۔ امام مالکؒ، امام احمدؒ، امام اسحاقؒ اور امام اوزاعیؒ وغیرہ کا مسلک بھی حنفیہ کے مطابق ہے یعنی ثوب متصل پر بھی صلوٰۃ و سجود کی بلاکراہت اجازت ہے۔ حضرت عمر فاروقؓ کے قول و عمل سے بھی جمہور کے مسلک کی تائید ہوتی ہے، چنانچہ مصنف ابن ابی شیبہؒ میں مروی ہے ”عن ابي اساهيه قال: صليتُ عمرًا ذات يوم الناس انجمعة في يوم شديد الحر فطرح طرف ثوبه بالأرض فجعل يسجد عليه ثم قال:

جماعت میں شریک رفقا سے فوت شدہ رکعتوں کے بارے میں پوچھتا اور معلوم ہونے کے بعد پہلے اپنی رکعتوں کو پوری کرتا اس کے بعد امام کے ساتھ شریک تاہن ایک مرتبہ حضرت معاذ مسبوق ہوئے تو فوراً اگر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نماز میں شریک ہو گئے اور انہوں نے اپنی بقیہ رکعتیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے نماز سے فارغ ہونے کے بعد پوری کیں اس پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”ان معاذاً قد سن لكم سنة كذلك“ اسلوا

یہ حدیث اس پر دال ہے کہ ابتداء اسلام میں مقتدی کیلئے امام کی اقتداء تمام بیئات یا لازم نہ تھی، پھر یہ بتدريج لازم ہوتی گئی، یہاں تک کہ امام اور مقتدی کی نماز میں مکمل اتحاد ہو گیا، لہذا اس کا تقاضا یہ ہے کہ جن احادیث میں اتمام کامل کے مقتضی کے خلاف امور مروی ہوں اور ان کی تاریخ بھی معلوم نہ ہو ایسی احادیث کو اوامر اتمام اور نواہی اختلاف علی الامام سے پہلے پر محمول کیا جائے، البتہ اگر کوئی دلیل صریح اس پر دلالت کرے کہ حدیث کا تعلق امر اتمام کے بعد ہے اس صورت میں اس حدیث کے مطابق عمل کیا جائے،

حضرت معاذؓ کی حدیث باب میں بھی اس کی کوئی تصریح نہیں کہ یہ کس زمانہ کا واقعہ ہے، لہذا اسے بھی احکام اتمام سے پہلے پر محمول کیا جائے گا۔ واللہ اعلم۔ ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

۱۲ نظر اجمع طبرق وہی وقت شدۃ الحر فی الہاجرۃ (نصف النہار) ۱۲ م

۱۲ مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۱ ص ۲۶۸ و ۲۶۹) فی الرجل یسجد علی ثوبہ من الحر والبرد ۱۲ مرتب

یا ایہا الناس ! اذا وجد احدکم الحرّ فلیسجد علی طرف ثوبہ " نیز زید بن وہب
حضرت عمرؓ سے نقل کرتے ہیں " اذا لم یستطع احدکم من الحرّ والبرد فلیسجد علی
ثوبہ " نیز حضرت انسؓ سے مروی ہے " قال : کنا نصلی مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم
فی شدة الحر فاذا لم یستطع أحدنا ان یمکن وجهہ من الارض بسط ثوبہ فسجد
علیہ "۔ اسی طرح حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے " ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلی
فی ثوب واحد یتقی بفضولہ حر الارض وبردھا "۔

امام شافعیؒ نے اس قسم کی روایات کو تاویل کر کے ثوب منفصل پر محمول کیا ہے لیکن یہ تاویل کلف
سے خالی نہیں، تفصیل کیلئے دیکھئے عمدة القاریؒ

پھر حدیث باب اس بات پر بھی دال ہے کہ عمل سیر مفسد صلوٰۃ نہیں۔ واللہ اعلم
(از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَا ذَكَرَ فِي الرَّجُلِ يَدُ الرَّائِيءِ الْإِمَامِ سَاجِدًا لِيُصْنَعَ؟

اذا أتى أحدكم الصلاة والامام على حال فليصنع كما يصنع الامام؟
امت کا اس پر اتفاق ہے کہ مدرک رکوع مدرک رکعت ہے، البتہ امام بخاریؒ نے جزاء القراۃ میں لکھا
ہے کہ مدرک رکوع مدرک رکعت ہے یہ مسلک صرف ان حضرات کا ہے جو قرأت خلف الامام کے
قائل نہیں اور جو لوگ قراۃ خلف الامام کے قائل ہیں مثلاً حضرت ابوہریرہؓ سوان کے نزدیک مدرک
رکوع مع الامام مدرک رکعت نہیں ہے الا ان ید راۃ الامام قائمًا، لیکن بخاری کی بات
اجماع کے خلاف ہے اور خود حافظ ابن حجرؒ بھی اس بائے میں متردد ہیں۔ اور جہاں تک حضرت ابوہریرہؓ
کا تعلق ہے ان سے کئی روایات مجہولہ کے مسلک کے مطابق بھی مروی ہیں چنانچہ مؤلف الامام مالکؒ میں ان

لہ دہ دہ معنف ابن ابی شیبہ (ج ۱ ص ۳۶۸ و ۳۶۹) فی الرجل یسجد علی ثوب من الحر والبرد ۱۲ مرتب

لہ (ج ۲ ص ۱۱۷ و ۱۱۸) کتاب الصلاة، باب السجود علی الثوب فی شدة الحر ۱۲ مرتب

لہ فتح الباری (ج ۲ ص ۹۹، باب لا یسعی الی الصلاة) ۱۲

لہ (قال شیخ البیہقی) وتردد فیہ الحافظ فی التلخیص وقال: انما فی صحیحہ بخاری ما نقلوہ، کذا فی المعارف (ج ۲ ص ۳۸۰) ۱۲

لہ (ج ۱ ص ۷) شرح باب از مرتب ۳

لہ (ج ۱ ص ۷) باب من ادرك ركعة من الصلاة ۱۲

مروی ہے "من أدرك الركعة (ای الركوع) فقد أدرك السجدة (ای الركعة) نیز انہی سے
صحیح ابن خزيمة میں مروی ہے "من أدرك ركعة من الصلاة فقد أدركها قبل ان يقيم
الامام صلبه" نیز انہی سے ابو داؤد میں مرفوعاً مروی ہے "اذا جئتم الى الصلاة ونحن
مسجود، فاسجدوا ولا تعدوا ولا تأمروا (ای تلك السجدة) شيئاً ومن أدرك الركعة
(ای الركوع) فقد أدرك الصلاة (ای تلك الركعة)۔

پھر اگر کوئی شخص امام کو سجدہ میں پائے تو اسے سجدہ سے فارغ ہونے کا انتظار نہ کرنا چاہئے اور
سجدہ میں شریک ہو جانا چاہئے ایسی صورت میں اگرچہ وہ مدیک رکعت نہ ہو گا تب بھی یہ شرکت اجر
و ثواب سے خالی نہیں، چنانچہ امام ترمذی لکھتے ہیں: "واختار عبد الله بن المبارك ان يسجد
مع الامام وذكر عن بعضهم فقال: لعله لا يسفح رأسه من تلك السجدة حتى
يغضله" (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ كَسَاهِيَةِ أَنْ يَنْتَظِرَ النَّاسُ الْإِمَامَ وَهُمْ قِيَامٌ عِنْدَ قِتَاحِ الصَّلَاةِ

"أذا أقیمت الصلاة فلا تقوموا حتى تسرونی خرجت" یہ حدیث اس پر وال ہے کہ
جماعت کے وقت اگر امام مسجد سے باہر ہو تو جب تک وہ مسجد میں داخل نہ ہو مقتدین کیلئے کھڑا ہونا
مکروہ ہے، اور وجہ ظاہر ہے کہ قیام نماز ادا کرنے کیلئے ہے اور نماز ادا کرنا بدون امام کے ممکن
نہیں لہذا بغیر امام کے قیام مفید نہ ہوگا۔

پھر جب امام مسجد میں داخل ہو تو مقتدیوں کے قیام کے بارے میں حنفیہ کے نزدیک تفصیل
ہے کہ اگر امام محراب کے کسی دروازہ سے یا اگلی صف کے سامنے سے آئے تو جس وقت مقتدی امام
کو دیکھیں اسی وقت کھڑے ہو جائیں اور اگر امام پچھلی صفوں کی طرف سے آ رہا ہو تو جس صف سے
گذرے وہ صف کھڑی ہوتی چلی جائے۔

اور اگر امام پہلے سے مسجد میں ہو ایسی صورت میں مقتدیوں کو کس وقت کھڑا ہونا چاہئے؟

۱۔ التلخیص الحیر (ج ۲ ص ۴۱ تحت رقم ۵۹۵) باب صلاة الجماعة ۱۳ م

۲۔ (ج ۱ ص ۱۲۹) باب الرجل یدرک الامام ساجداً کیف یصنع ؟ ۱۲ م

۳۔ کما فی بدائع الصنائع (ج ۱ ص ۲۰۰ و ۲۰۱) فصل فی سنن الصلاة ۱۲ مرتب عہ شرح باب از مرتب ۱۲

اس بارے میں فقہاء کے مختلف اقوال ہیں، جس کی تفصیل یہ ہے کہ امام شافعیؒ اور ایک جماعت کے نزدیک اقامت ختم ہونے کے بعد کھڑا ہونا مستحب ہے، امام مالکؒ اور بہت سے علماء کا مسلک قاضی عیاضؒ نے یہ نقل کیا ہے کہ شروع اقامت ہی سے لوگوں کا کھڑا ہونا مستحب ہے البتہ موطا کی تشریح سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ کسی خاص حد پر بھی قیام واجب نہیں بلکہ لوگوں کو ان کی سہولت پر چھوڑا جائے اس لئے کہ بھاری بدن اور کمزور آدمی دیر میں اٹھتا ہے جبکہ ہلکا آدمی جلدی اٹھ جاتا ہے صحابہ کرامؓ کا تعامل قاضی عیاضؒ کے نقل کردہ امام مالکؒ کے مسلک کے مطابق ہے کہ اقامت کے شروع سے ہی کھڑا ہونا افضل ہے بلکہ حضرت سعید بن مسیبؒ کا مسلک یہ ہے کہ شروع اقامت ہی سے سب کا کھڑا ہونا صرف مستحب ہی نہیں بلکہ واجب ہے۔

پھر امام اعظم ابو حنیفہؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک ”حی علی الفلاح“ اور ”قد قامت الصلوة“ پر کھڑا ہونا چاہئے۔

”البحر الرائق“ (ج ۱ ص ۲۳۱) میں حنفیہ کے مذاہب کی تفصیل لکھتے ہوئے ”حی علی الفلاح“ پر کھڑے ہونے کی علت یہ بیان کی گئی ہے ”والقیام حین قیل حی علی الفلاح لانه امر يستحب المسارعة الیه“ یعنی ”حی علی الفلاح“ پر کھڑا ہونا اس لئے افضل ہے کہ لفظ ”حی علی الفلاح“ کھڑے ہونے کا امر ہے اس لئے کھڑے ہونے کی طرف مسارعت کرنی چاہئے۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جن حضرات نے ”حی علی الفلاح“ ”پریا“ ”قد قامت الصلوة“ پر کھڑے ہونے کو مستحب فرمایا ہے ان کے نزدیک استحباب کا مطلب یہ ہے کہ اس امر کے بعد بیٹھے رہنا خلاف ادب ہے نہ یہ کہ اس سے پہلے کھڑا ہونا خلاف ادب ہے۔ کیونکہ پہلے کھڑے ہونے میں تو اور بھی زیادہ مسارعت پائی جاتی ہے۔

اس میں غور کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ اس بارے میں مذاہب ائمہ اربعہ کا تمام اختلاف محض افضلیت و اولویت کا ہے اس میں کوئی جانب ناجائز یا مکروہ نہیں اور کسی کو کسی پر تکبر و

۱۔ کافی شرح النووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۳۱) باب متى يقوم الناس للصلوة ؟ ۱۲ مرتب

۲۔ حوالہ بالا ۱۲

۳۔ (ص ۵۵ و ۵۶) باب ما جاز فی النداء للصلوة ۱۲ مرتب

۴۔ شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۳۱) باب متى يقوم الناس للصلوة ؟ ۱۲

اعتراض کرنے کا حق نہیں، یہی وجہ ہے کہ ائمہ اربعہ کے متبعین میں کبھی اس پر کوئی جھگڑا نہیں
سُنا گیا۔

خلاصہ یہ کہ اقامت نماز کے وقت امام اور مقتدی شروع اقامت سے کھڑے ہوں یا
بعد میں مؤذن کے کسی خاص کلمہ پر، یہ ایک ایسا فرعی مسئلہ ہے کہ اس کی کسی جانب گناہ نہیں دونوں
ہی طریقے شرعاً باتفاق ائمہ اربعہ جائز ہیں، فرق اور اختلاف صرف افضلیت میں ہے۔

لیکن امت میں یہ کسی کا مذہب نہیں کہ امام اقامت کے وقت باہر سے آکر مصلے پر بیٹھ جائے
اور بیٹھنے کو ضروری سمجھے، کھڑے ہونے والے مقتدیوں کو کھڑے ہونے سے روکے ان کو اور ان
کے عمل کو بُرا اور مکروہ سمجھے، خود ائمہ حنفیہ اور فقہاء مفتی حضرات میں سے کسی نے بھی پہلے کھڑے
ہونے کو مکروہ نہیں کہا اور کہہ بھی کیسے سکتے تھے جبکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، خلفاء راشدین،
اور عام صحابہ و تابعین کے تعامل سے ابتداء اقامت میں کھڑا ہونا ثابت ہے۔

البتہ صرف ”مضمرات“ کی روایت کے الفاظ مشکوک ہیں، چنانچہ علامہ طحاویؒ نے
اس کے یہ الفاظ نقل کئے ہیں ”وَإِذَا أَخَذَ الْمُؤَذِّنُ فِي الْإِقَامَةِ دَخَلَ رَجُلٌ الْمَسْجِدَ
فَإِنَّهُ يَقْعُدُ وَلَا يَلْتَمِظُ قَائِمًا فَإِنَّهُ مَكْرُوهٌ“ کما فی المضمّنات قہستانی۔ اس کا
ایک مفہوم کراہت تقدیم کا بھی لیا جاسکتا ہے چنانچہ علامہ طحاویؒ نے اس کا یہی مفہوم مراد لیا ہے،
فرماتے ہیں ”ويفهم منه كراهة القيام ابتداء الإقامة والناس عنه غافلون“
لیکن یہ ظاہر ہے کہ اگر روایت مضمرات کا یہی مفہوم لیا جائے تو وہ سنت صحابہؓ کے معارض ائمہ
مذہب کی تصریحات کے مخالف اور متون و شروح حنفیہ سے مختلف ہے۔ علامہ طحاویؒ کی جلالت
قدر اور علمی عظمت اپنی جگہ ہے مگر ”مضمرات“ کی روایت کا یہ مفہوم قرار دینا خود اس روایت
کے سقوط کا موجب بنتا ہے۔

لہذا اس روایت کا صاف مطلب یہ ہو سکتا ہے کہ یہ اس صورت سے متعلق ہے جبکہ امام
کے آنے سے پہلے اقامت شروع کر دی ہو جس کی ممانعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمائی ہو،
کما فی حدیث الباب۔ اور ”لَا يَلْتَمِظُ“ کا لفظ اس مفہوم کی تائید کر رہا ہے کیونکہ اس میں
انتظار سے مراد انتظار امام ہے، اس صورت میں یہ روایت عام روایات حنفیہ کے مطابق بھی

ہو جاتی ہے اور سنت رسول اللہ صلی علیہ وسلم اور سنت صحابہؓ کے بھی خلاف نہیں رہتی۔
 پھر یہ بات بھی قابل غور ہے کہ باجماع صحابہؓ و تابعینؒ و ائمہ اربعہؒ صفوں کی تعدیل و درستی
 واجب ہے جو نماز شروع ہونے سے پہلے مکمل ہو جانی چاہئے اور یہ اس صورت میں ہو سکتی ہے جبکہ
 عام آدمی شروع اقامت سے کھڑے ہو جائیں، چنانچہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرامؓ کا عمل
 اسی کے مطابق تھا جیسا کہ مندرجہ ذیل روایات اس کی شاہد ہیں:

① عن ابی ہریرۃؓ ان الصلاۃ کانت تقام لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
 فیأخذ الناس مصافہم قبل ان یقوم النبی صلی اللہ علیہ وسلم مقامہ؟
 یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی امامت کیلئے نماز کھڑی کی جاتی اور لوگ آپ کے کھڑے ہونے
 سے پہلے اپنی اپنی جگہ صفوں میں لے لیتے تھے۔

② عن ابی ہریرۃؓ یقول: أقیمت الصلوۃ نقمنا فعدلنا الصفوف قبل
 أن یرج الینا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔

ان دونوں حدیثوں سے ثابت ہوتا ہے کہ صحابہ کرامؓ کی عام عادت یہ تھی کہ جب مؤذن تکبیر
 شروع کرتا تو سب لوگ کھڑے ہو کر اپنی اپنی صفیں درست کر لیتے تھے

③ ابو قتادہ کی حدیث باب " قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا قیمت
 الصلاۃ فلا تقوموا حتی تسرونی خرجت " یعنی جب نماز کھڑی ہو جائے تو تم کھڑے نہ ہو
 جب تک مجھے اپنی طرف آتا ہوا نہ دیکھ لو۔ اس حدیث کے الفاظ سے یہ بھی مفہوم ہوتا ہے کہ امام
 کے باہر آ جانے کے بعد کھڑے ہونے میں کوئی حرج نہیں جس سے ابتداء اقامت میں بھی کھڑی
 ہونے کا کم سے کم جواز معلوم ہوتا ہے۔

④ عن ابن جریج قال: اخبرنی ابن شہاب ان الناس كانوا ساعة

۱۔ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۲۰) باب متى یقوم الناس للصلوۃ ۱۲ م

۲۔ حوالہ بالا ۱۲ م

۳۔ یہ روایت صحیحین میں بھی لفظ " خرجت " کی زیادتی کے بغیر مروی ہے، دیکھئے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۸۸) باب متى یقوم

الناس اذا رآوا الامام عند الاقامۃ، کتاب الاذان۔ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۰) باب متى یقوم الناس للصلوۃ ۱۲ مرتب

۴۔ مصنف عبدالرزاق (ج ۱ ص ۵۰۷ رقم ۱۹۳۳) باب قیام الناس عند الاقامۃ، ابواب الاذان ۱۲ م

يقول المؤذن "الله أكبر الله أكبر" يقيم الصلاة، يقوم الناس الى الصلاة فلا يأتي النبي صلى الله عليه وسلم مقامه حتى يعدل الصفوف؛ اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ مؤذن کے اقامت شروع کرتے ہی صحابہ کرام کھڑے ہو کر صفوف درست کر لیا کرتے تھے۔

⑤ نعمان بن بشیر قال: "كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يسوي يعني صفوفنا اذا قمنا للصلاة، فاذا استويينا أكبر"۔

⑥ روى عن عمران بن حصين قال: باقامة الصفوف ولا يكبر حتى يخبر ان الصفوف قد استويت، وروى عن علي وعثمان انهما كانا يتعاهدان ذلك ويقولان: استويا وكان علي يقول: تقدم يا فلان تأخر يا فلان"۔
آخری دو حدیثوں سے رسالتا صلی اللہ علیہ وسلم کا اور خلفائے راشدین میں سے حضرت عمر ابن الخطاب، حضرت عثمان غنی اور حضرت علی رضی اللہ عنہم کا یہ عمل اور عادت معلوم ہوئی کہ وہ صفوف کی درستگی کی خود بھی نگرانی کرتے تھے اور جب تک یہ معلوم نہ ہو جائے کہ تمام صفیں درست ہو گئیں اس وقت تک نماز کی تکبیر شروع نہ فرماتے تھے۔ اور ظاہر ہے کہ یہ بھی ہو سکتا ہے جب لوگ شروع اقامت سے کھڑے ہو جائیں جیسا کہ اوپر احادیث مرفوعہ سے صحابہ کرام کی عام عادت بھی یہی معلوم ہو چکی ہے۔ ورنہ اگر "حي على الصلاة" یا "حي على الفلاح" یا "قد قامت الصلاة" پر لوگ کھڑے ہوں اور اس کے بعد صفیں درست کی جائیں تو یہ اس کے بغیر نہیں ہو سکتا کہ اقامت ختم ہونے کے کافی دیر بعد نماز شروع ہو حالانکہ یہ باتفاق علماء مذہب ہے۔

پھر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے بعض اوقات مؤذن کے "قد قامت الصلاة" کہنے

۱۔ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۹۷) باب تسوية الصفوف ۱۲م

۲۔ سنن ترمذی (ج ۱ ص ۵۳) باب ما جاء في اقامة الصفوف ۱۲م

تھے بلکہ حضرت انس سے مروی ہے "اذا قال المؤذن "قد قامت الصلاة" كبر الامام، واليه ذهب ابو حنيفة ومحمد۔ وعامة العلماء على انه لا يكبر حتى يفرغ المؤذن من الاقامة واليه ذهب ابو يوسف والشافعي ومثله عن مالك۔ معارف السنن (ج ۵ ص ۱۲۴)۔ بہر حال اگر امام قد قامت الصلاة پر تکبیر نہ کہے تب بھی اقامت ختم ہونے کے فوراً بعد کہے گا، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ صفوف کی درستگی کا انتظام عین اقامت کے وقت ہوتا تھا ۱۲ مرتب

پر کھڑا ہونا بھی ثابت ہے، چنانچہ حضرت عبداللہ بن ابی اوفیٰ سے مروی ہے ”قال: کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا قال بلال ”قد قامت الصلوة“ نهض فکبر“ چنانچہ اس دوسرے طریقہ کی بھی اجازت ہے۔

خلاصہ کلام یہ کہ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل اور جمہور صحابہ و تابعین کا تعامل اس پر شاہد ہے کہ ان حضرات کا معمول و دستور یہی تھا کہ امام جب مسجد میں آجائے تو اول اقامت ہی سے سب لوگ کھڑے ہو کر صفیں درست کر لیں، اور جس صورت میں امام پہلے سے محراب کے قریب بیٹھا ہو اس میں بھی ”حی علی الفلاح“ پر کھڑے ہونے کو مستحب کہنا بھی بایں معنی ہے کہ اس کے بعد بیٹھے رہنا خلاف ادب ہے۔ کیونکہ مسارعت الی الطاعت کے خلاف ہی نہ یہ کہ اس سے پہلے کھڑا ہونا خلاف ادب ہے۔ کیونکہ ان میں تو مسارعت اور زیادہ ہے۔ لہذا جو طریقہ بعض مسجدوں میں اختیار کیا جاتا ہے کہ اقامت کے وقت امام باہر سے یا مسجد کے کسی گوشہ چل کر آئے اور اگر مصلیٰ پر بیٹھ جائے اور اس بیٹھنے کو اس درجہ ضروری سمجھے کہ جو لوگ پہلے سے کھڑے ہوں ان کو بھی بیٹھ جانے کی تاکید کرے جو نہ بیٹھے اس پر طعن کرے، یہ امت میں کسی امام وفقہ یہ کا مذہب نہیں بلکہ خالص بدعت ہے۔ والعیاذ باللہ۔

هذا ملخص ما في ”رفع الملامة عن القيام عند اول الاقامة“
(للشيخ الفقيه المفتي مولانا محمد شفيح الدين يوبندي قدس الله روحه
ونور ضريحه) بنیادات وتغیر من المسائب عاناہ اللہ ورعاہ۔

بَابُ مَا ذَكَرَ فِي تَطْيِيبِ الْمَسَاجِدِ

أما النبي صلى الله عليه وسلم بيناء المساجد في الذب عن الروان تنظف وتطيب؟

لے مجمع الزوائد ج ۲ ص ۱۵ باب ما يفعل اذا اقيمت الصلوة، لیکن روایت ضعیف ہے، چنانچہ علامہ سیوطی فرماتے ہیں ”رواہ الطبرانی فی الکبیر من طریق حجاج بن فروخ و هو ضعیف جداً ۱۲ مرتب“

۲ یعنی اقامت کے وقت مقتدی کب کھڑے ہوں۔ یہ رسالہ جواہر الفقہ (ج ۱ ص ۳۰۹ تا ص ۳۲۳) کا جزو نمبر ۱ طبع ہو چکا ہے، اور اس سے قبل ”النبلاغ“ صفر ۱۳۹۳ھ میں بھی شائع ہو چکا ہے۔ ۱۲ مرتب

۳ الدور مجمع دار وئی ”الحارة“ (محلہ) وہی مثل دار بنی قریظہ و دار بنی عبدالدار، کنزانی المعارف (ج ۵ ص ۱۱۵) ۱۲ م

حدیث باب سے اپنے اپنے محلوں میں مسجد بنانے کی ترغیب معلوم ہوتی ہے۔ چنانچہ نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام نے ہمیشہ اس کی ترغیب لے دی اور اپنے زمانے میں صحابہ کرامؓ سے ان کے محلوں میں مساجد تعمیر کرائیں۔ بہر حال جہاں تعمیر مسجد کی فضیلت ہے، وہیں ایک محلہ میں دو مسجدیں اس انداز سے بنانا کہ دوسری مسجد کو نقصان پہنچے جائز نہیں۔

پھر حدیث باب سے جہاں تعمیر مسجد کی فضیلت معلوم ہوتی ہے وہیں مسجد کی تطہیر و تنظیف و تطیب کی بھی اہمیت ظاہر ہوتی ہے۔

تطہیر کا مطلب یہ کہ مسجد کو نجس چیزوں سے پاک رکھا جائے۔ چنانچہ بول اعرابی فی المسجد کے واقعہ میں آپؐ کا مسجد کی تطہیر کا اہتمام فرمانا مقرر ہے۔ نیز اسی لئے آپؐ کا ارشاد ہے: ”جئتوا مساجدکم صیانکم و مجانیئکم“ اور حدیث کے آخر میں ارشاد ہے ”واتخذوا علی البوابھا المطاھر و جمر وھا فی الجمع“ اور ادخال المیت فی المسجد کی کراہت کی وجہ بھی یہی ہے۔

تنظیف کا مطلب یہ ہے کہ گندگی، مٹی، پھل، چیزوں اور طبع سلیم پر ناگوار اشیاء سے مسجد کو صاف رکھنا، جیسے تھوک، بلغم، ناک کی ریش اور کوراکرکٹ وغیرہ۔ چنانچہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور

۱۔ تعمیر مسجد کی فضیلت سے متعلق احادیث کیلئے دیکھئے مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۱۰ تا ۱۱) باب بناء المساجد ۱۲ مرتب
۲۔ چنانچہ عبداللہ بن عمرؓ روایت فرماتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک چھوٹے برتن میں اپنا استعمال شدہ پانی دیا، اور ان سے فرمایا ”فان اتیت بلادک فرش بہ تلک البقعة واتخذہ مسجداً“ چنانچہ انہوں نے ایسا ہی کیا۔
نیز زید بن عسائی خزاعیؓ مروی ہے ”قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا بنیت مسجد صنعار فاجعلہ عن یمن جبل یقال لہ ضیئین“

یہ دونوں روایتیں علامہ شبلی نے بالترتیب معجم طبرانی کبیر اور معجم طبرانی اوسط کے حوالہ سے نقل کی ہیں۔ دیکھئے مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۱۲) باب این اتخذ المساجد۔

نیز عروۃ بن الزبیرؓ سے مروی ہے عن من حدثنہ من اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یأمرنا ان نفتح المساجد فی دورنا وان نصلح صنعہا ونطہرہا، رواہ احمد واسنادہ صحیح، مجمع الزوائد (ج ۱ ص ۱۱) باب اتخاذ المساجد فی الدور والیساتین ۱۲ مرتب علی غنہ

۳۔ سنن ترمذی (ج ۱ ص ۳۰ و ۳۱) باب ما جاء فی البول یغیب الارض، نیز دیکھئے مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۱۰ و ۱۱) باب تطہیر المساجد ۱۲ مرتب

صحابہ کرامؓ مسجد کی تنظیف کا نہایت اہتمام فرماتے تھے۔ بخاری شریف میں حضرت انس بن مالکؓ کی روایت میں ہے ”ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم رأى زخامة (ای البلغم) فی القبلة فشق ذلك علیہ حتی روى فی وجهه فقام فحكه بید کا الہم اور بخاری ہی کی ایک دوسری روایت میں ہے ”ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رأى زخامة فی جدار المسجد فتناول حصاة فحطها الہم“ نیز حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے ”ان امرأة كانت تلقط القذى من المسجد فتوفيت فلم یؤذن النبی صلی اللہ علیہ وسلم بدفنہا، فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا مات لکم میت فاذنونی و صلی علیہا، وقال: انی رأيتها فی الجنة تلقط القذى من المسجد“ اس سے بھی تنظیف مساجد کی فضیلت معلوم ہوتی ہے۔

تطیب کا مطلب یہ ہے کہ مسجد میں خوشبو وغیرہ کا انتظام کرنا اور بدبودور کرنا، چنانچہ صحیحہ ایک حدیث کے ذیل میں آپ کا ارشاد گزر چکا ہے ”تجمروا (اس المساجد) فی الجمع“ نیز حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے ”أن عمر کان یجس المسجد مسجد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کل جمعة“ (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ فِی ذِکْرِ اَهِیَةِ الصَّلَاةِ فِی لِحْفِ النِّسَاءِ

کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا یصلی فی لحف نساء کا لحف لِحْف کی جمع ہو، وہ چادریں یا کپڑے جنہیں سردی سے بچنے کیلئے لباس کے اوپر استعمال کیا جاتا ہو، لیکن یہاں ”لحف نساء“ سے مطلقاً عورتوں کے کپڑے مراد ہیں۔ پھر لحف نساء میں نماز پڑھنے سے احتراز کا منشاء فقط احتیاط ہے اس لئے کہ عورتیں طہارت و نجاست کے معاملہ میں عموماً

۱۔ (ج ۱ ص ۵۸) باب حک الزقاق بالیدین المسجد، کتاب الصلوة ۱۲ م

۲۔ (ج ۱ ص ۵۸ و ۵۹) باب حک المخاط بالحنی من المسجد ۱۲ م

۳۔ رواہ الطبرانی فی الکبیر، انظر الزوائد للشیخ (ج ۲ ص ۱۰) باب تنظیف المساجد ۱۲ م

۴۔ سنن ابن ماجہ (ص ۵۳) باب ما یکرہ فی المساجد ۱۲ م

۵۔ رواہ ابویعلیٰ، مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۱۱) باب اجمار المسجد ۱۲ م شرح باب از مرتب ۱۱

محاط نہیں ہوتیں، والشراعیۃ ربما تعتبر الاحتمالات الغالبة توسعاً۔
 اس بارے میں تفصیل یہ ہے کہ جب تک ان کپڑوں کے ناپاک ہونے کا یقین نہ ہو ان کو پہنکر
 نماز پڑھنا درست ہے۔ چنانچہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے اس طرح بھی ثابت ہے، مسلم شریف
 میں حضرت عائشہؓ سے مروی ہے ”کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یصلی من اللیل وأنا
 الی جنبہ وأنا حائض وعلی مط وعلیہ بعضہ الہی“ اور انہی سے سنن أبی داؤد میں مروی
 ہے ”ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلی فی ثوب بعضہ علی“ دونوں حدیثوں سے جواز
 مفہوم ہوتا ہے، لیکن ان کے کپڑوں میں نماز نہ پڑھنا بہر حال اولیٰ ہے، کما یدل علیہ
 حدیث عائشہ فی الباب۔ واللہ اعلم۔ (المرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَا يَجُوزُ مِنَ الْمَشْيِ وَالْعَمَلِ فِي صَلَاةِ التَّطَوُّعِ

عن عائشة قالت: جئت ورسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي في البيت
 والباب عليه مغلق، فمشي حتى فتم لي ثم رجعت إلى مكانه، اس پر اتفاق ہے
 کہ مشی کثیر اگر متواتر ہو تو مفسدِ صلوٰۃ ہے اور ایک ایک قدم غیر متواتر طریقہ سے چلنا مفسد نہیں تا وقتیکہ
 انسان مسجد سے نہ نکل جائے یا اگر کھلی جگہ ہو صفوف سے باہر نہ آجائے۔ پھر اس پر بھی
 اتفاق ہے کہ عمل کثیر مفسدِ صلوٰۃ ہو اور عمل قلیل مفسد نہیں۔ پھر قلیل و کثیر کی تحدید میں مختلف اقوال
 ہیں، حتیٰ کہ اس بارے میں خود احناف میں اختلاف ہے۔ بعض نے کہا کہ خود مصطفیٰ کی رائے کا اعتبار ہے

۱۔ وایضاً فیہ (اللبس) انتشار خواطر الیہا التقورہ ایا لا لراحتہا الی فی ثوبہا ومع ذلک فالصلوة
 فیہا جائزۃ ما لم یتحقق الخباۃ و ہذا اذا لم یخف الفتنة واما اذن فلا، ای لایجوز لہ ان یفعل ذلک
 وان جازت الصلوۃ ان صلی، کذا فی الکوکب الدرر (ج ۱ ص ۲۲۷) ۱۲ مرتب

۲۔ (ج ۱ ص ۱۹۸) کتاب الصلاۃ باب سترۃ المصلی والنسب الی الصلوۃ الی سترۃ والنہی عن المرور الخ ۱۲ م

۳۔ (ج ۱ ص ۹۲) باب الرجل یصلی فی ثوب بعضہ علی غیرہ ۱۲ م

۴۔ ہذا کلہ اذا کان ”المشی فی الصلاۃ مستقبل القبلة واما اذا استدبر القبلة فسدت“ منیۃ المصلی

(ص ۱۲۰) فصل فیما یفسد الصلوۃ، بتغیر من المرتب ۱۲

۵۔ کما فی فتح القدیر (ج ۱ ص ۲۸۶) باب ما یفسد الصلوۃ وما یکرہ فیہا ۱۲ م

وہ جس کو عمل کثیر سمجھے وکثیر ہے اور جس کو قلیل سمجھے وہ قلیل ہے۔ بعض نے کہا کہ دیکھنے والے کی رائے کا اعتبار ہے۔۔۔ بہر حال جس مشی کو دیکھنے والا یا خود مصلیٰ مشی کثیر سمجھے وہ بھی عمل کثیر کا مصداق ہونے کی وجہ سے مفسدِ صلوٰۃ ہے۔ پھر بعض حضرات نے مشی کثیر کی تحدید ایک مفسد سے زیادہ ایک مرتبہ چلتے سے کی ہے۔

حدیث باب سے نماز میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی مشی ثابت ہوتی ہے، چونکہ عمل کثیر باتفاق مفسدِ صلوٰۃ ہے اس لئے ہر فقیہ کو اس میں یہ تاویل کرنی ہوگی کہ آپ کی مشی پے درپے نہ تھی جس کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ حضرت عائشہؓ کا حجرہ بھی چھوٹا سا تھا اور اس میں پے درپے مشی بظاہر ممکن ہی نہ تھی، اس لئے ظاہر یہی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک ڈیڑھ قدم چل کر دروازہ کھول دیا ہوگا اور پھر اپنے مقام پر آگئے ہوں گے اور اتنی مشی منافی صلوٰۃ نہیں۔ واللہ اعلم۔

”ووصفت الباب فی القبلة“ اس جملہ کا ظاہری مطلب یہ ہے کہ دروازہ قبلے کی جانب تھا، لیکن اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ علامہ مہودیؒ نے ”وفار الوفار“ میں تصریح کی ہے کہ حجرہ عائشہؓ

۱۔ کما فی المعارف (ج ۵ ص ۱۳۶) ۱ھ۔ وقیل: لوکان بحال لورآہ انسان من یجید یتقن انہ لیس فی الصلاۃ نہو کثیر۔ وان کان یشک انہ فیہا اول یشک فیہا فقلیل، وبواختیار العامة۔ کذا فی فتح القدیر (ج ۱ ص ۲۸۶) باتما یفسد الصلوٰۃ وما یرکب فیہا ۱۲ م

۲۔ کما فی المنیۃ (ص ۱۲) فصل فیما یفسد الصلاۃ: وبعض المشایخ قالوا فی رجل رأى فرجة فی الصف الثانی فمشى الیہا لا یفسد ولو مشى الی الصف الثالث تفسد ۱۲ مرتب

۳۔ چونکہ حجرہ مقدسہ کا طول و عرض انتہائی کم تھا اس لئے جب سیدنا فاروق اعظمؓ کی قبر مبارک تیار کی گئی تو پاؤں کیلئے جگہ دیوار کھود کر بنائی گئی تھی۔ تاریخ المدنیۃ المنورۃ لمحمد عبدالمجید (ص ۲۵۵) ۱۲ مرتب

۴۔ شاید یہی وجہ ہو کہ امام نسائیؒ نے اس روایت کو ”باب المشی امام القبلة خطاً لیسفاً“ کے ترجمہ کے تحت ذکر کیا ہے۔ واضح رہے کہ یہ تمار نظری تھی چنانچہ نسائیؒ کی روایت میں تصریح ہے ”یصلی تطوعاً“ دیکھئے (ج ۱ ص ۸۷) کتاب السجود باب المشی (۱۲ م)

۵۔ اور نسائیؒ (ج ۱ ص ۱۷۸) کی روایت میں ”والباب علی القبلة“ کے الفاظ مروی ہیں اور سنن ابی داؤد کی روایت بھی یہی

مفہوم ہوتا ہے (ج ۱ ص ۱۳۳) باب العمل فی الصلاۃ ۱۲ مرتب

۶۔ کما نقل شیخ السہارنفوری: وقال فی وفار الوفار: ووقفت عند باب عائشہ فاذا ہو مستقبل المغرب“ وبوصرح فی ان الباب کان فی جہۃ المغرب: وقال فی نزہۃ الناطقین فی مسجد سید الاولین والآخرین ”فی ذکر حجرۃ عائشہ وباب بیتہ کان فی المغرب، کذا فی البذل (ج ۲ ص ۹۴) ”باب العمل فی الصلاۃ“ بتغیر من المرتب

مسجد نبوی کی شرقی جانب میں تھا جس کا دروازہ غربی جانب میں مسجد کی طرف کھلتا تھا ، اور یہ بات ظاہر ہے کہ مدینہ طیبہ میں قبلہ جنوبی ہے ، ایسی صورت میں دروازہ حجرہ کی جہت قبلہ میں کیسے ہو سکتا ہے ؟ اس کا جواب یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم غالباً حجرہ کے شمالی حصہ میں نماز پڑھ رہے تھے اور کمرے کا دروازہ آپ کے سامنے داہنی جانب میں مغرب کی سمت میں تھا اور آپ جنوب کی طرف منہ کئے (قبلہ رخ) کھڑے تھے ، حضرت عائشہؓ کے آنے پر آپ نے قبلہ سے رخ پھیرے بغیر جنوب کی طرف کسی قدر چل کر داہنے ہاتھ سے دروازہ کھولا ، روایات میں ”ووصفت الباب فی القبلة“ یا ”والباب علی القبلة“ جیسے الفاظ کا مطلب بھی یہی ہے کہ حجرہ کا دروازہ آپ کی نسبت سے قبلہ کی جانب تھا اگرچہ حقیقت میں وہ کمرہ کی مغربی جانب میں تھا ، اور اس کو کھولنے کیلئے آپ کو اپنا رخ تبدیل کرنے کی ضرورت نہیں پیش آئی اور دروازہ کھولنے کے بعد آپ قبلہ کی طرف رخ کئے کئے لٹے قدموں اپنے مقام پر تشریف لے آئے ۔ ہذا من افادات الشیخ الکنگھویؒ فی ”الکوکب الدمشقی“

واللہ اعلم بالصواب ؛

تہ شرح الباب بزیادات وایضاح من المزیب

۱۔ لیکن علامہ ہودیؒ نے ابن النجار کی روایت سے جو خاکہ پیش کیا ہے اس میں حجرہ کا دروازہ شمال کی جانب میں بتلایا گیا ہے ۔ ”تاریخ حرین“ (ص ۱۱۴ و ۱۱۵) مؤلف مولانا محمد مالک کاندھلوی ، ”تاریخ المدینۃ المنورۃ“ (ص ۱۳۷ و ۲۴۶) بحوالہ وفار الوفار (ج ۱ ص ۴۰۰) ، معالم دارالہجرۃ (ص ۵۲) وغیرہ ۔ لیکن ”وصفت الباب فی القبلة“ یا ”والباب علی القبلة“ کے الفاظ اس صورت کی تردید کر رہے ہیں ۔ واللہ اعلم

وفی البذل (ج ۲ ص ۹۴) وقیل کاذبا بان باب فی المغرب وباب فی الشام (ای فی جہۃ الشمال) ۱۲ مرتب غنی عنہ

۲۔ کما فی روایۃ الباب ۱۲ م

۳۔ کما فی روایۃ النسائی (ج ۱ ص ۱۷۸) ۱۲ م

۴۔ (ج ۱ ص ۲۲۷) ۔ حضرت شیخ الحدیث (مولانا محمد زکریا کاندھلوی) دامت بکراتم اپنی تعلیقات (علی الکوکب) میں فرماتے ہیں ”وہو توجیہ حسن“ ، وافتد شیعنا فی ”البذل“ (ای بذل المجہور ج ۲ ص ۹۴ و ص ۹۵ بالاعمال فی الصلاۃ ۔ مرتب) ، توجیہ آخر ، وہو ان المراد بالباب لیس الباب المعروف الذی کان فی المسجد بل ہذا باب آخر کان فی بیت عائشہ وحفصہ (فی جہۃ القبلة ۔ مرتب)

ولا ینہب علیک ان فی الحدیث اشکالا آخر فی حدیث النسائی (ج ۱ ص ۱۷۸) باب المشی امام القبلة

خطا یسیرۃ ۔ م) بلفظ ”والباب علی القبلة فمشی عن یمینہ او عن یسارہ“ ان الباب اذا کان فی القبلة

بَابُ مَا ذُكِرَ فِي قِرَاءَةِ سُورَتَيْنِ فِي رَكْعَةٍ

ایک رکعت میں دو سورتیں پڑھنا بالاتفاق اور بلا کراہت جائز ہے البتہ ایک رکعت میں دو سورتوں کو اس طرح جمع کرنا کہ ان دونوں کے درمیان ایک یا کئی سورتیں بیچ میں چھوٹی ہوئی ہوں، مکروہ ہے۔ کذا فی المعارف (ج ۵ ص ۱۳۸)۔

سَأَلَ رَجُلٌ عَبْدَ اللَّهِ عَنْ هَذَا الْحَرْفِ "غَيْرَ آسِنٍ" أَوْ "يَاسِنٍ" أَوْ مُشْمَلٍ فِي الْفَظِ مَرُودٍ فِي "يَا أَبَا عَبْدِ الرَّحْمَنِ كَيْفَ تَقْرَأُ هَذَا الْحَرْفَ أَلْفًا تَجِدُهُ أَمْ يَاءً" مِنْ مَاءٍ غَيْرِ آسِنٍ أَوْ "مِنْ مَاءٍ غَيْرِ يَاسِنٍ" گویا سائل کا سوال اس کی قرأت سے متعلق تھا۔

"قَالَ: كُلُّ الْقُرْآنِ قِرَاءَاتٌ غَيْرُ هَذَا؛ حضرت ابن مسعود کا گمان تھا کہ سائل نے ابھی تک تعلیم قرآن مکمل نہیں کی اور عوام کی عادت کے مطابق سوال برائے سوال مقصود ہے اس لئے انہوں نے بطور نصیحت ارشاد فرمایا "كُلُّ الْقُرْآنِ قِرَاءَاتٌ غَيْرُ هَذَا؛" مقصود یہ تھا کہ آدمی کو تحصیل علم دین میں ترتیب کا لحاظ رکھنا چاہئے اور الاھم فالأھم کو اختیار کرنا

فلم احتاج صلى الله عليه وسلم الى المشي عن يمينه او يساره؛ واجب عند الشيخ فارجح اليه۔

حضرت بہار پوریؒ نے بذل الجہود (ج ۲ ص ۹۴، باب العمل فی الصلاة) میں مذکور بالا اعتراض کا یہ جواب دیا ہے "والجواب عنه ان معنى كون الباب في القبلة اى يكون محاذيها او مائلا الى اليمين او الشمال ويمكن بهما ان يكون الباب مائلا الى اليمين او الشمال فمشي رسول الله صلى الله عليه وسلم لا حول ذلك عن يمينه او شماله۔

حضرت بہار پوریؒ نے مذکورہ اعتراض کا ایک اور جواب بھی دیا ہے جو بذل الجہود میں دیکھا جاسکتا ہے (ج ۲ ص ۹۴)۔

حاشیہ صفحہ ۵۸۱

۱۔ وہو نبيك بن سنان البجلي۔ بفتح النون وكسر التين۔ معارف (ج ۵ ص ۱۳۸) ۱۲

۲۔ (ج ۱ ص ۲۷۳) باب ترتیل القراءۃ واجتناب الہذو والافراط فی السرعة الخ ۱۲

۳۔ یعنی "يَهْبِأُ أَهْرَ تَيْنِ مَاءٍ غَيْرِ آسِنٍ" (ترجمہ) بیچ اس کے نہیں ہیں بن بگڑا ہوا۔ سورۃ محمد آیت ۵۱ رکوع ۲۲ ص ۱۲

۴۔ حضرت شیخ الحدیث صاحب مدظلہم حاشیہ کوکب (ج ۱ ص ۲۲۸) میں فرماتے ہیں: "ثم في "آسِنٍ" قرار ثان سبعيان

بالماء والقصر واما بالياء فليست في القراءة المعروفة۔ (قال المرتب) وقرئ يسين۔ بالياء۔ كمافي روح المعاني (جزر ۲۲ ص ۱۲)

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۵۸۱)

چاہئے۔ پھر تعلیم قرآن میں دو باتوں کی طرف خاص طور سے توجہ دینی چاہئے، ایک یہ کہ کلمات قرآنی کی ادائیگی اور مخارج درست ہوں۔ دوسرے قرآن کے حقائق و معارف میں تدبیر اور غور و فکر کا خصوصی اہتمام ہو۔ جہاں تک اختلافِ قرارات کی تحقیق کا تعلق ہے وہ اپنی جگہ اہم ہے لیکن اول الذکر دو امور کے مقابلہ میں اس کی حیثیت ثانوی ہے، ولا یحتاج الیہ کثیر۔

”قال: نعم“ سائل نے جواب دیا کہ ہاں! میں تعلیم قرآن مکمل کر چکا ہوں، مسلم کی روایت میں اس کا جواب ان الفاظ میں مذکور ہے ”انی لا قرأ المفصل فی رکعة“ (معلوم ہوا کہ ترمذی کی روایت میں اختصار ہے) حضرت ابن مسعودؓ کا اگلا کلام اسی جملہ سے متعلق ہے:-

قال: ”ان قومًا یقرءونه ینثرونہ نثر الدقل لا یجاوز قیلہم“

النثر: السہی متفرقاً یعنی بکھیرنا۔ الدقل: بفتحتین۔ ردی التمدیابیہ، یعنی بیکار اور خشک کھجور۔ ”التراقی“: جمع ”الترقوة“ عظمۃ مشرفۃ بین ثغرة الخصر والعاتق۔ یعنی ہنسل کی ہڈی۔

مطلب یہ کہ جس طرح آدمی ردی قسم کی کھجور کو جلدی جلدی نگل لیتا ہے اور عمدہ کھجور کی طرح مزے لے لے سیکر نہیں کھاتا اسی طرح بعض لوگ کلام اللہ کو جلدی جلدی مخارج و تجوید کی رعایت کئے بغیر پڑھتے ہیں اور تلاوت قرآن کریم سے استلذاذ حاصل نہیں کرتے، حقوق و آداب کی رعایت نہ کرنے والے ایسے لوگوں کا قرآن حلق سے تجاوز نہیں کرتا یعنی ان کی تلاوت حلق سے نیچے نہیں اترتی اور دل پر اثر نہیں کرتی ”لا یجاوز تساقیہم“ کا یہی مطلب ہے، یا یہ مطلب ہے کہ ان کی تلاوت حلق سے تجاوز کر کے باری تعالیٰ کے ہاں شرف قبولیت حاصل نہیں کرتی۔ گویا حضرت ابن مسعودؓ کا مقصد نہیک بن سنان کو تنبیہ کرنا ہے کہ تم نے جو صرف ایک رکعت میں اتنا قرآن پڑھ ڈالا معلوم ہوتا ہے کہ تمہاری قرأت بھی اس مذکورہ جماعت کی طرح ہے، جس کا تلاوت قرآن میں یہ طریقہ ”ینثرونہ نثر الدقل“

انی لا عرف السور النطاش التي کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقرن بلیہن، قال:

لہ (ج ۱ ص ۲۷۳) باب ترتیل القراۃ الخ ۱۲ م

لہ ابو داؤد کی روایت میں یہ الفاظ ہیں ”أبداً کبذا الشر ونثر اکثر الدقل“ (ج ۱ ص ۱۹۸) باب تحزیب القرآن۔ والہذا سرعة القراۃ، وانما عاب علیہ ذلک لانه اذا سرع القراۃ ولم یرتلبھا فاتہ فہم القرآن وادراک معانیہ۔ کذا فی معالم الخطابی فی ذیل ”مختصر سنن ابی داؤد“ للمنزہی (ج ۲ ص ۱۱۵) رقم ۱۳۵، باب تحزیب القرآن ۱۲ مرتب

فاما ناعلقمة نسألہ فقال : عشرون سورة من المفصل كان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یقرن بین کل سورتین فی کل رکعة ۛ

النظائر جمع نظيرة ، وهي السورة التي يشبه بعضها بعضا في الطول والقصر .
یعنی میں اُن سورتوں کے متقاربہ فی الطول کو جانتا ہوں جن کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم آپس میں ملا تے تھے ،
یعنی جن میں سے دو دو سورتوں کو آپ ایک رکعت میں پڑھتے تھے ۔

پھر سورِ نظائر سے مراد صاحب تلویح کے نزدیک وہ سورتیں ہیں جو طول و قصر میں ایک دوسرے کے مماثل ہوں ، کما ذکسہ البدس العینی فی العمدة واختارہ ۔

اور حافظ ابن حجرؒ کے نزدیک ان سے وہ سورتیں مراد ہیں جو معانی مثلاً موعظت ، حکم یا قصص وغیرہ میں ایک دوسرے کے مماثل ہوں ، حافظ نے مماثلت فی عدد الآیات کے قول کی تردید کی ہے اور محب طبریؒ کا قول نقل کیا ہے ” کنت أظن أن المراد انهما متساوية في العدد (ای فی العد) حتی اعتبرتها فلما جد فیها شیئا متساویا ۛ

لیکن علامہ عینیؒ نے حافظ کی تردید کی ہے اور اپنی تائید میں طحاوی کی روایت سے استدلال کیا ہے ، فلیرا جمع ۔

پھر وہ ہیں سورِ مفصل جن میں سے دو دو کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ایک رکعت میں جمع کرتے تھے ان کی تفصیل ابوداؤد کی روایت میں موجود ہے ۔ حضرت ابن مسعودؓ فرماتے ہیں ” أهدأ کلهذ الشعر نثرا کثیرا لدقل ، لکن النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یقرأ النظائر السورتین فی رکعة النجم والرحمن فی رکعة ، واقتربت والحاقة فی رکعة ، و

۱۔ دیکھی مفصلاً بقصر سورہ وقرب انفصال بعضہن من بعض ۔ کما فی شرح صحیح مسلم للنووی (ج ۱ ص ۲۷۴)

باب ترتیل القرارة الخ ۱۲ مرتب

۲۔ (ج ۶ ص ۴۴) باب الجمع بین السورتین فی الركعة والقرارة بالخواتیم وبسورة قبل سورة وباول سورة ۱۲ مرتب

۳۔ کما فی فتح الباری (ج ۲ ص ۲۱۵) باب الجمع بین السورتین الخ ۱۲ مرتب

۴۔ (ج ۱ ص ۱۷۰) باب جمع السور فی رکعة ۱۲ م

۵۔ عمدة القاری (ج ۶ ص ۴۵) باب الجمع بین السورتین الخ ۱۲ م

۶۔ (ج ۱ ص ۱۹۸) باب تحزیب القرآن ۱۲ م

الطور والذاریات فی رکعة ، اذا وقعت ون فی رکعة ، وسأل سائل و
النارعات فی رکعة ، وویل للمطففین وعیس فی رکعة ، والمدثر والمنزل فی
رکعة ، وهل آتی ولا اقسم بیوم القيمة فی رکعة ، وعمد یتساءلون والمرسلات
فی رکعة ، والدخان واذا الشمس کورت فی رکعة ۔

وانظر بعض التفصیل فی العمدة "للعلینی" و"الفتح" للحافظ و"الکوکب"
للشیخ الکنکوهی و"المعارف" للعلامة البیورینی۔
(از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ فِي الْإِغْتِسَالِ عِنْدَ مَا يَسْلِمُ الرَّجُلُ

"عن قیس بن عاصم انه أسلم فامر به النبي صلى الله عليه وسلم أن
يغتسل ، ويغتسل بماء سدر" احناف وشافع کا اس پر اتفاق ہے کہ بعد
الاسلام غسل مستحب ہے بشرطیکہ اس نو مسلم کو حالت کفر میں موجبات غسل میں ہو کوئی
موجب نہ پیش آیا ہو ۔ پھر اگر قبل الاسلام کوئی موجب غسل پایا گیا ہو اس صورت میں
شوافع کے نزدیک مطلقاً غسل واجب ہے خواہ اس نے بعد میں (یعنی بعد موجب
غسل اور قبل الاسلام) غسل کر لیا ہو یا نہ کیا ہو ۔ جبکہ حنفیہ کے نزدیک اگر وہ قبل
الاسلام (بعد موجب غسل) غسل کر چکا تھا تو اب بعد الاسلام غسل واجب نہ ہوگا بلکہ
مستحب ہوگا ۔ والحاصل ان اغتسال الکافر حال کفر معتبر عندنا
دون الشافعية ۔

پھر مالکیہ ، حنابلہ ، ابو ثور اور ابن المنذر کے نزدیک عند الاسلام مطلقاً
غسل واجب ہے ۔

۱۔ (ج ۶ ص ۴۴ و ۴۵) باب الحج بین السورتین ۱۲ م

۲۔ (ج ۲ ص ۲۱۴ تا ۲۱۶) باب الحج بین السورتین ۱۲ م

۳۔ (ج ۱ ص ۲۲۷ و ۲۲۸) باب ما ذکر فی قرارة سورتین فی رکعة ۱۳ م

عہ شرح باب از مرتب ۱۲

۴۔ (ج ۵ ص ۱۳۸ تا ۱۴۰) ۱۲ م

قائلین وجوب الاستدلال حدیث باب کے امر سے ہے جبکہ اس امر کو اخاف
و شواہح استحباب پر محمول کرتے ہیں۔ نیز قائلین استحباب کا کہنا ہے "ان العدد
الكبير والجم الغفير أسلموا، فلوا من كل من أسلم بالغسل لنقل نقلاً
مستفيضاً متواتراً۔ واللہ اعلم۔"
(از مرتب)



هذه خاتمة أبحاث "الصلوة"۔ ذالحمد لله
حمدًا كثيرًا، ونسأل الله سبحانه وتعالى إتمام بقية
الشرح على هذا المنوال، وما ذلك على الله بعزيز۔
والصلاة والسلام على النبي الهاشمي المكي التهامي
صفوة الخلائق خاتم النبيين وعلى آله وصحبه الهادين
المهديين إلى يوم الدين۔ وأخردعونا ان الحمد لله
سب العلمين۔

تد فرغنا من تسويد هذه الأورات يوم الأربعاء
الثاني من شهر شعبان المعظم سنة اثنتين وأربع
مائة بعد الف ١٤٠٢ من الهجرة النبوية
على صاحبها الوفاء والصلوات

والتسليمات
وسنبدا في شرح "البواب الزكوة" ان شاء الله
تعالى۔ وهو الموفق والمعين (مرتب عفا الله عنه)

۱۔ کذا فی "المعارف" (ج ۵ ص ۱۴۳) قال شیخ بنوری: وكذا يستحب علق شعره وغسل ثيابه و
اعتنائه ان كان يقدر عليه بنفسه وبطيقه ولا يجوز كشف عورته لغيره الا ان نجتتن وجاز ذلك عند من قال بوجوبه
مرتب عفا عنه

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

ابواب الزکوٰۃ

عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

لفظ زکوٰۃ کے لغوی معنی ”طہارت و پاکیزگی“ کے ہیں اور وجہ تسمیہ یہ ہے کہ اخراج زکوٰۃ سے بقیہ مال کی تطہیر ہو جاتی ہے۔
 زکوٰۃ کی فرضیت کے بارے میں متعدد اقوال ہیں، جن میں صحیح تر یہ ہے کہ فرضیت زکوٰۃ تو ہجرت سے پہلے مکہ مکرمہ ہی میں ہو چکی تھی لیکن اس کا مفصل نصاب مقرر نہیں تھا، نیز اموال ظاہرہ کی زکوٰۃ

لے زکوٰۃ کے لغوی معنی ”نماء“ یعنی بڑھوتری کے بھی ہوتے ہیں اس اعتبار سے اس کی وجہ تسمیہ یہ ہو کہ زکوٰۃ سے مال میں ترقی اور برکت ہوتی ہے۔ واللہ اعلم ۱۲ مرتب
 لے اور زکوٰۃ کی اصطلاحی و شرعی تعریف یہ ہے ”تملیک جز مخصوص من مال مخصوص لشخص مخصوص للہ تعالیٰ“۔
 الباب (ج ۱ ص ۱۲۹)۔ اور صاحب ”تنویر“ نے اس طرح تعریف کی ہے ”ہی تملیک حبز مال عینہ الشارع من مسلم فقیر غیری ہاشمی ولا مولاه مع قطع المتعصۃ عن المملک من کل وجہ للہ تعالیٰ“۔
 تنویر الابصار مع الدر المنثور علی ہامش رد المحتار (ج ۲ ص ۲ و ۳ و ۴) کتاب الزکوٰۃ۔ ۱۲ مرتب عفی عنہ
 لے دیکھئے فتح الباری (ج ۲ ص ۲۱۱) کتاب الزکوٰۃ و قول اللہ تعالیٰ ”واقیموا الصلوٰۃ و آتوا الزکوٰۃ ۱۲ م
 لے کسی مال کے اموال ظاہرہ میں سے ہونے کیلئے و دامور سردری میں۔ ایک یہ کہ ان اموال کی زکوٰۃ وصول کرنے کیلئے مالکان کے نجی مقامات کی تفتیش کرنی نہ پڑے۔ دوسرے یہ کہ وہ اموال حکومت کے زیر حمایت ہوں۔ جہاں یہ دو باتیں نہ پائی جائیں ایسے اموال کو اموال باطنہ کہا جائے گا۔ (البلاغ ج ۱۵ شمارہ ۱
 رمضان المبارک ۱۴۳۷ھ ”ذکر و فکر ص ۷)

اموال ظاہرہ اور اموال باطنہ کے بارے میں تفصیلی بحث آگے متن میں آرہی ہے۔ ۱۲ مرتب عفی عنہ

حکومت کی طرف سے وصول کرنے کا کوئی انتظام نہ تھا، کیونکہ حکومت ہی قائم نہ تھی، البتہ مدینہ طیبہ میں فرضیت زکوٰۃ کیلئے نصاب مقرر کیا گیا اور اس کی تفصیلی مقادیر مقرر کی گئیں اس کی دلیل یہ ہے کہ سورۃ نزل میں ”وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ“ موجود ہے حالانکہ سورۃ نزل مکہ مکرمہ کی بالکل ابتدائی سورتوں میں سے ہے۔ اسی طرح بعض دوسری سورتوں میں انفاق کا حکم نیز ترک انفاق پر وعید موجود ہے مثلاً ”وَفِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِّلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ“ اور ”الَّذِينَ هُمْ مِمَّا آءُودُونَ وَ يَمْنَعُونَ الْمَاءَ“ البتہ مدینہ طیبہ میں یہ آیت نازل ہوئی ”خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا“

پھر اس میں اختلاف ہے کہ نصاب وغیرہ کی تحدید کونسی سن میں ہوئی ؟

۱۔ کذا فی المعارف (ج ۵ ص ۱۵۹) ۱۲ م
۲۔ یہ سورۃ نزل کی آخری آیت ہر رقم ۱۲ م
۳۔ قال العلامة الألوسی: سئیت کلہا فی قول الحسن وعمرہ وعطاء وجابر وقال ابن عباس وقتادہ کہ ذکر الماوردی الآتین منہا ”واصر علی ما یقولون“ والی تلہا، وحکی فی البحر عن الجہور انہا مکیۃ الا قول تعالیٰ ”ان ربک یعلم“ الی آخرہ۔ وتعقبہ الجلال السیوطی بعد ان نقل الاستثناء عن حکایت ابن الفرس بقولہ: ویریدہ ما اخرجہ الحاکم عن عائشۃ ان ذلک نزل بعد نزول صدر السورۃ بسنتہ وذلك حين فرض قیام اللیل فی اول الاسلام قبل فرض الصلوات الخمس فی تفسیر روح المعانی، المجلد الخامس عشر، الجزرات اسح والعشرون (ص ۱۱۳ و ۱۱۵) سورۃ الملک ۱۲ م
۴۔ سورۃ ذاریات آیت ۱۹ ۲۶ - ۱۲ م

۵۔ ای نصیب وافر استوجوبہ علی انفسہم تقریباً الی اللہ عز وجل واشفاقاً علی الناس۔ فهو غیر الزکوٰۃ کما قال ابن عباس ومجاہد وغیرہما۔ روح المعانی المجلد الرابع عشر الجزر السابع والعشرون (ص ۹) سورۃ الذاریات رقم ۱۹ ۱۲ مرتب
۶۔ سورۃ الماعون آیت ۱ و ۲۔ آیت مذکورہ میں لفظ ”ماعون“ سے مراد زکوٰۃ ہے اور زکوٰۃ کو ماعون اس لئے کہا گیا ہے کہ وہ مقدار کے اعتبار سے نسبتاً بہت قلیل ہے یعنی صرف چالیسواں حصہ۔ حضرت علیؑ، حضرت ابن عمرؓ، حسن بصریؒ، قتادہؒ، ضحاکؒ وغیرہ جہور مفسرین نے اس آیت میں ماعون کی تفسیر زکوٰۃ ہی کی ہے۔ معارف القرآن (ج ۸ ص ۸۲۶ بحوالہ منطہری) ۱۲ مرتب

۷۔ وكذلك جاء الامر بالزکوٰۃ فی سورۃ الروم والنمل والمؤمنون والاعراف وتم السجۃ ولقمان۔ وجميع هذه السور مکیۃ ولكن الزکوٰۃ فی مکہ کانت مطلقۃ من النصاب وغیرہ کما فی تفسیر ابن کثیر (ج ۳ ص ۲۳۸ و ۲۳۹) فی تفسیر سورۃ ”المؤمنون“ تم جار تحدید النصاب والجبایۃ من طریق المحکمۃ بالمدينة ۱۲ از استاذ محترم دام اقبالہم

۸۔ سورۃ توبہ آیت ۱۰۳ پ، لیس المراد من الصدقة المفروضة اعمی الزکوٰۃ۔ کذا فی روح المعانی المجلد ۶ الجزر ۱۱ سورۃ التوبہ ۱۱

اس کے بارے میں علامہ نوویؒ کا خیال یہ ہے کہ وہ سلسلہ میں صوم رمضان سے پہلے ہوئی، لیکن حافظ ابن حجرؒ نے اس کی تردید کرتے ہوئے نسائی، ابن ماجہ وغیرہ کے حوالہ سے حضرت قیس بن سعد بن عبادہؓ کی روایت نقل کی ہے کہ ”امرا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بصدقة الفطر قبل ان تنزل الزكاة ثم نزلت فريضة الزكاة فلم يأمرنا ولم ينهنا ونحن نفعله“ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ صدقۃ الفطر کی فرضیت زکوٰۃ سے پہلے ہوئی ہے جس کا لازمی نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ رمضان کے روزے بھی زکوٰۃ سے پہلے فرض ہو چکے تھے کیونکہ صدقۃ الفطر کا تعلق صیام و رمضان ہی سے ہے (لہذا سلسلہ میں صوم رمضان سے قبل زکوٰۃ اور اس کے نصاب وغیرہ کی فرضیت کا قائل ہونا درست نہیں)۔ دوسری طرف علامہ ابن اثیرؒ نے اپنی تاریخ میں یہ دعویٰ کیا ہے کہ زکوٰۃ کی فرضیت سلسلہ میں ہوئی لیکن حافظ ابن حجرؒ نے اس کی بھی تردید کی ہے کیونکہ بخاری میں ضمام بن ثعلبہؓ کی حدیث میں یہ الفاظ موجود ہیں ”أشدك بالله الله أمرك ان تأخذ هذه الصدقة من أغنيائنا فتقسمها على فقرائنا“ اور حضرت ضمام بن ثعلبہؓ مدینہ طیبہ آئے تھے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ زکوٰۃ کی تحصیل و تقسیم کا انتظام سلسلہ سے پہلے ہو چکا تھا لہذا لائل سے یہ ثابت

۱۔ اشاریہ (النوویؒ) فی باب السیر من ”الروضۃ“۔ فتح الباری (ج ۲ ص ۲۱۱) کتاب الزکوٰۃ ۱۲ م
۲۔ حوالہ بالا ۱۲

۳۔ (ج ۱ ص ۳۳۷) کتاب الزکاۃ، باب فرض صدقۃ الفطر قبل نزول الزکاۃ ۱۲ م

۴۔ (ص ۱۳۱) باب صدقۃ الفطر ۱۲ م

۵۔ غالباً یہ ”مستدرک حاکم“ کے الفاظ ہیں ورنہ نسائی اور ابن ماجہ میں یہ الفاظ مروی ہیں ”لما نزلت الزکاۃ لم يأمرنا الخ“
۶۔ کما نقل فی ”الفتح“ (ج ۳ ص ۲۱۱) ۱۲ م

۷۔ (ج ۱ ص ۱۵) کتاب العلم، باب القراءة والعرض علی المحدث ۱۲ م

۸۔ لیکن یہ دلیل جب ہی درست ہو سکتی ہے جبکہ ان کا سلسلہ میں مدینہ طیبہ آنا مانا جائے حالانکہ محققین کی ایک جماعت ان کے سلسلہ میں مدینہ طیبہ آنے کی قائل ہے (دیکھئے معارف السنن ج ۵ ص ۱۶۵ و ۱۶۶۔ ضمام بن ثعلبہؓ کے مدینہ طیبہ آنے کے سلسلہ میں ہم مزید تحقیق ”باب ما جاء اذا دیت الزکاۃ فقد قضیت ما علیک“ کے تحت ذکر کریں گے) اگر اس قول کو اختیار کیا جائے تو علامہ ابن اثیرؒ حنبلی کے مذکورہ دعوے کی تردید نہ ہو سکے گی۔ واللہ اعلم ۱۲ مرتب عفی عنہ

ہوتا ہے کہ زکوٰۃ کے نصاب وغیرہ کی فرضیت سہ کے بعد اور سہ سے پہلے ہوتی۔ واللہ اعلم
اموال ظاہرہ اور اموال باطنہ | واضح ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرات
 شیخینؓ کے زمانہ میں ہر قسم کے اموال کی زکوٰۃ سرکاری
 سطح پر وصول کی جاتی تھی، اس عہد مبارک میں اموال ظاہرہ اور باطنہ کی کوئی تفریق نہیں تھی لیکن حضرت
 عثمان غنیؓ کے عہد خلافت میں جب قابل زکوٰۃ اموال کی کثرت ہو گئی اور اسلامی فتوحات دور دراز
 تک پھیل گئیں تو آپؓ نے یہ محسوس فرمایا کہ اگر ہر قسم کے اموال کی زکوٰۃ سرکاری طور پر وصول کی گئی تو
 لوگوں کے پرائیویٹ مکانات، دکانوں اور گوداموں کی تلاشی یعنی ہوگی اور ان کے املاک کی چھان بین
 کرنی پڑے گی جس سے لوگوں کو تکلیف ہوگی اور ان کے محفوظ مقامات کی نجی حیثیت محسوس ہوگی
 جس سے قلعے پیدا ہوں گے اس لئے آپؓ نے یہ تفریق قائم فرمادی کہ حکومت صرف اموال ظاہرہ کی
 زکوٰۃ وصول کرے گی اور اموال باطنہ کی زکوٰۃ مالکان خود ادا کریں۔

حضرت عثمانؓ کے اس فیصلہ کی تفصیلات امام ابو یوسفؒ نے ”احکام القرآن“ میں اور
 علامہ کاسانیؒ نے ”مجموع“ میں بیان فرمائی ہیں۔

اس وقت اموال ظاہرہ میں مویشی اور زرعی پیداوار کو شامل کیا گیا اور باقی بیشتر اموال
 نقدی سونا چاندی اور سامان تجارت کو اموال باطنہ متعارف کیا گیا۔

بعد میں جب حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کا در آیا تو انہوں نے اس مال تجارت کو بھی اموال ظاہرہ
 کے حکم میں شمار فرمایا جو ایک شہر سے دوسرے شہر لے جایا جا رہا ہو چنانچہ شہر کے ناکوں پر ایسی چوکیاں
 مقرر فرمادیں جو ایسے مال تجارت کی زکوٰۃ موقع پر ہی وصول کر لیں اسی کو فقہاء ”من یمسّر

۱۔ فتح القدیر (ج ۱ ص ۴۸۷ و ۴۸۸) کتاب الزکاة ۱۲ م

۲۔ اس لئے کہ اموال ظاہرہ کی زکوٰۃ وصول کرنے میں نہ مذکورہ مندرجہ بالا تفریق لائق ہوتی ہے اور نہ حساب کتاب
 کرنے کیلئے گھروں اور دکانوں کی تلاشی یعنی پڑتی ہے ۱۲ مرتب

۳۔ (ج ۲ ص ۲۵ و ۲۶) فصل داما بیان من لم المطالبۃ بآداب الواجب فی السوائم والا اموال الظاہرۃ ۱۲ م
 ۴۔ کیونکہ حکومت کو اس کی زکوٰۃ وصول کرنے اور اس کا حساب کرنے کیلئے مالکان کے گھروں، دکانوں،
 اور نجی مقامات کی تلاشی یعنی نہیں پڑتی تھی ۱۲ م

علی العاشی " سے تعبیر فرماتے ہیں:

اب ہمارے دور میں مسئلہ یہ ہے کہ وہ اموال ظاہرہ کیا کیا ہیں جن سے زکوٰۃ حکومت کی سطح پر وصول کی جاسکتی ہو ؟

زرعی پیداوار اور مویشیوں کا معاملہ تو واضح ہے کہ وہ اموال ظاہرہ ہیں سے ہی لیکن اس دور میں بہت سے اموال ایسے ہیں جن کو اموال ظاہرہ قرار دینے کی گنجائش معلوم ہوتی ہے مثلاً بینکوں یا دوسرے مالیاتی اداروں میں رکھی ہوئی رقوم جن سے زکوٰۃ وصول کرنے کے لئے گھسروں کی تلاشی لینے کی ضرورت نہیں ہے۔

اس پر یہ اشکال ہو سکتا ہے کہ نقود کو فقہاء کرام نے اموال باطنہ میں شمار کیا ہے لہذا ان کو اموال ظاہرہ میں کیسے شمار کیا جائے ؟

لیکن تحقیق سے معلوم ہوتا ہے کہ نقود سے فقہاء کی مراد وہ نقود ہیں جن کا حساب کرنے کیلئے لوگوں کے مکانات وغیرہ کی تلاشی لینی پڑے، مطلق نقود مراد نہیں جس کی دلیل یہ ہے کہ خلفائے راشدین سے لیکر حضرت عمر بن عبدالعزیزؓ کے دور تک تمام خلفاء کے بارے میں یہ ثبوت موجود ہے کہ وہ سرکاری ملازمین کی تنخواہوں اور دوسرے باشندوں کو دے جانے والے وظائف سے ادائیگی کے وقت ہی زکوٰۃ کاٹ لیتے تھے۔

چنانچہ حضرت صدیق اکبرؓ کے بارے میں موطا امام مالکؒ میں مروی ہے " وکان

۱۔ دیکھئے " بدائع المنافع " (ج ۲ ص ۳۸) فصل واما القدر الماخوذ مما یربہ التاجر علی العاشی۔ نیز دیکھئے " ہدایہ " (ج ۱ ص ۱۹۶) باب فیمین میر علی العاشی ۱۲ مرتب

۲۔ چنانچہ صاحب ہدایہ منسبتے ہیں " ومن مر علی عاشر بایۃ درہم واخبرہ ان لہ فی منزله مائۃ اخری قد مال علیہ الحول لم یرک النی مربہا لعلہ دمانی بیتہ لم یدخل تحت حمایتہ۔ ہدایہ (ج ۱ ص ۱۹۸) باب فیمین میر علی العاشی

اس سے جہاں نقد روپے کے اموال باطنہ میں سے ہونے کا پتہ چلتا ہے وہاں یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ نقد روپیہ وغیرہ صرف اس وقت تک اموال باطنہ رہتے ہیں جب تک وہ پوشیدہ نجی مقامات پر مالکان کے زیر حفاظت ہوں۔ کما سیاقی تفصیلہ فی المتن ۱۲ مرتب

۳۔ (ص ۲۷۲) کتاب الزکاۃ، الزکاۃ فی العین من الذہب والورق ۱۲ م

ابوبکر الصديق إذا أعطى الناس أعطياتهم سأل الرجل هل عندك من مال رجيت عليك فيه الزكاة ؟ فان قال : نعم ، اخذ من عطائه زكاة ذلك المال ، وان قال لا ، سلم اليه عطاءه ولم يأخذ منه شيئاً

اسی قسم کا معاملہ مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت عمرؓ سے بھی مروی ہے ۔

پھر حضرات شیخینؒ کے بارے میں تو یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ ان کے دور میں اموال ظاہرہ اور اموال باطنہ کی کوئی تفریق نہ تھی اس لئے وہ ہر قسم کے اموال سے زکوٰۃ وصول فرماتے تھے ، لیکن حضرت عثمان غنیؓ جنہوں نے یہ تفریق قائم فرمائی تھی اور نقود کو اموال باطنہ قرار دے کر ان کی زکوٰۃ سرکاری طور پر وصول کرنی چھوڑ دی تھی خود ان کے بارے میں مؤطا امام مالکؒ میں مروی ہے ” عن عائشة بنت قدامة عن أبيها انه قال كنت اذ اجثت عثمان بن عفان اقبض عطائي سألتني هل عندك من مال وجبت فيه الزكاة ؟ قال فان قلت نعم اخذ من عطائي زكاة ذلك المال وان قلت لا دفع اليّ عطائي ”

۱۔ (ج ۳ ص ۱۸۴ ، ما قالوا في العطار اذا اخذ) عن عبد الرحمن بن عبد القاري وكان على بيت المال في زمن عمر مخرج عبید اللہ بن الارقم فاذا خرج العطار جمع عمر اموال التجارة فحب عاجلها و آجلها ثم ياخذ الزكاة من الشاهد و الغائب ۱۲ مرتب

۲۔ (ص ۲۷۲) الزكاة في العين من الذهب والورق ، ومصنف عبد الرزاق (ج ۴ ص ۷۷ ، رقم ۷۰۳۹) باب لا صدقة في مال حتى يحول عليه الحول ۱۲ مرتب

۳۔ استاذ محترم دام اتیالہم ” السبلاخ ” جلد ۵ شمارہ رمضان المبارک ۱۴۱۷ھ ذکر و فکر ” بینکوں اور مالیاتی اداروں سے زکوٰۃ کا مسئلہ ” میں لکھتے ہیں کہ ” بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت علیؓ کے زمانہ میں بھی تنخواہ سے زکوٰۃ وضع کرنے کا یہ سلسلہ جاری رہا البتہ ان کے بارے میں یہ صراحت ملتی ہے کہ وہ صرف ان لوگوں کے اموال باطنہ کی زکوٰۃ وصول کرتے تھے جن کی تنخواہیں یا وظائف بیت المال سے جاری ہوں ، دوسرے لوگوں کی نہیں ” اھ — لیکن احقر مرتب کو حضرت علیؓ سے متعلقہ کوئی روایت تلاش کے باوجود نہ مل سکی ۔

مؤطا امام مالکؒ (۲۷۳ ، الزكاة في العين من الذهب والورق) میں حضرت معاویہؓ کا بھی یہ عمل مروی ہے ۱۲ مرتب

نیز حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے بارے میں مصنف ابن ابی شیبہ میں مروی ہے ”کان ابن مسعودینک عطیاتہ من کل الف خمسة وعشیرین“ یعنی حضرت ابن مسعودؓ لوگوں کی تنخواہوں کی زکوٰۃ (اس حساب سے) وصول فرمایا کرتے تھے کہ ہر ہزار پچیس وصول کر لیتے تھے۔ بلکہ مصنف ابن ابی شیبہ میں اس دور کے تمام امرار کا یہی طریقہ بیان کیا گیا ہے۔

حضرت عمر بن عبدالعزیزؓ کے زمانہ میں اگرچہ اموال ظاہرہ و باطنہ کی تفریق قائم ہو چکی تھی لیکن ان کے بارے میں بھی مروی ہے ”عن جعفر بن برقان ان عمر بن عبد العزیز کان اذا اعطی الرجل عطاءة او عمالته اخذ منه الزکوۃ“

ان تمام روایات سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ جن فقود پر حکومت کو تلاشی کے بغیر اطلاع ہوتا ممکن ہو وہ اموال باطنہ میں شامل نہیں ہیں بلکہ ان سے حکومت زکوٰۃ وصول کر سکتی ہے۔

بینکوں اور دوسرے مالیاتی اداروں کی رقوم پر ایک اعتراض اور اس کا جواب

بینک میں رقم رکھواتا ہے تو شرعاً وہ رقم بینک کے ذمہ قرض ہوتی ہے امانت نہیں، اسی لئے وہ بینک پر مضمون بھی ہوتی ہے، اور اس پر زیاتی وصول کرنا سود ہوتا ہے، اور جب کسی شخص نے کوئی رقم کسی دوسرے فرد یا ادارہ کو بطور قرض دیدی تو اب اس پر زکوٰۃ کی ادائیگی اس وقت واجب ہوگی جب وہ رقم اسے وصول ہو جائے، اس سے پہلے زکوٰۃ واجب الادارہ نہیں۔ لہذا بینک اکاؤنٹس

۱۔ (ج ۲ ص ۱۸۳، ما قالوا فی العطار اذا اخذ ۱۲ م)

۲۔ (ج ۳ ص ۱۸۳ و ۱۸۵) عن ابن عمر عن محمد قال: رأیت الامراء اذا اعطوا العطار زکوٰۃ ۱۲ مرتب

۳۔ مصنف عبدالرزاق (ج ۳ ص ۸، رقم ۷۳۵) باب لا صدقة فی مال حتی یحول علیہ الخ ۱۲ م

۴۔ مصنف ابن ابی شیبہ میں یہی روایت ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے ”عن عمر بن عبد العزیز انه کان یزکی العطار والجائزۃ“ یعنی وہ تنخواہوں اور انعامات سے زکوٰۃ وصول فرماتے ہیں (ج ۳ ص ۱۸۵، ما قالوا فی العطار اذا اخذ) ۱۳ م

۵۔ اموال ظاہرہ اور اموال باطنہ کی زکوٰۃ سے متعلق تفصیلی بحث کیلئے ملاحظہ فرمائیے ”البلاغ“ شمارہ رمضان المبارک ۱۴۱۵ھ (ص ۸ تا ۱۳) اور شمارہ رمضان المبارک ۱۴۱۶ھ (ص ۷ تا ۲۳) ۱۲ مرتب

۶۔ اس سے متعلق تفصیلی بحث کیلئے دیکھیے البلاغ شمارہ رمضان المبارک ۱۴۱۵ھ (ص ۱۳ و ۱۴)

جلد ۱۲ اور شمارہ شوال ۱۴۱۵ھ (ص ۲ تا ۱۵) ۱۲ م

سے زکوٰۃ وضع کرنے پر یہ اعتراض لازم آتا ہے کہ زکوٰۃ واجب الاداء ہونے سے پہلے ہی وضع کر لی گئی۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ اس قرض کی نوعیت ایسی ہے جیسے کوئی باپ اپنے بیٹے کی رقم حفاظت کی غرض سے اپنے پاس رکھ کر اُسے قرض قرار دیتے تاکہ وہ مضمون ہو جائے، اس صورت میں اگر وصال ببال اس سے زکوٰۃ ادا کرتا ہے تو بظاہر اس کی ادائیگی میں کوئی اشکال نہیں، اور اس کی ایک نظیر یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے پاس کسی یتیم کا مال ہوتا تو وہ اسے بطور قرض اپنے پاس رکھتے تھے تاکہ وہ ہلاکت سے محفوظ ہو جائے لیکن ہر سال اس کی زکوٰۃ نکالتے رہتے تھے۔

آج کل چونکہ زکوٰۃ کی ادائیگی سے غفلت عام ہے اس لئے اگر حکومت مالی اداروں سے زکوٰۃ وصول کرے تو مذکورہ بالا دلائل کی وجہ سے مناسب معلوم ہوتا ہے، احقر کے والد ماجد حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی رائے بھی یہی تھی۔

بَابُ مَا جَاءَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فِي مَنَعِ الزَّكَاةَ مِنَ الشُّبُلِ

عن ابی ذر قال جئت الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وهو جالس فی ظل الکعبۃ قال : نرا اونی مقبلاً فقال : هم الاخسرین ورب الکعبۃ یوم القیمۃ . قال : فقلت مالی ؟ لعلہ انزل فی شیء قال : قلت من هم ؟ فقال ابی ذر .

حضرت گنگوہیؒ فرماتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا مذکورہ ارشاد (هم الاخسرین الخ) حضرت ابوذرؓ کو آتے دیکھ کر نہیں تھا بلکہ غالباً آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر تارکین زکوٰۃ کے احوال مشکف ہوئے تھے۔ اس وقت آپ نے یہ ارشاد فرمایا اور وہاں بظاہر ایسا کوئی نہ تھا جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ گفتگو کر رہا ہو۔ حضرت ابوذرؓ نے جب آپ کا یہ فرمان سنا تو انہیں اندیشہ ہوا کہ شاید مجھ سے کوئی ایسی حرکت صادر ہوئی ہے جس کی بنا پر یہ ارشاد ہوا ہے یا میرے بارے میں کوئی وحی نازل ہوئی ہے۔ جب ان سے صبر نہ ہو سکا تو بے اختیار ہو کر پوچھا ”من هم؟“ فذلک ابی ذر؟ یعنی ”اخرین“ سے کون سے لوگ مراد ہیں؟

”فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : هُمُ الْأَكْثَرُونَ“ یعنی زیادہ مال رکھنے والے،
حضرات فقہاء کے نزدیک اس سے ”صاحب نصاب“ مراد ہیں۔

”إلا من قال هكذا وهكذا افحش بين يديه عن يمينه وعن شماله“
مطلب یہ کہ زیادہ مال والے لوگ ہر اصرار سے میں میں البتہ وہ لوگ جو ہر خیر کے کام میں دل کھول کر
خرچ کرتے ہیں وہ اس سے مستثنیٰ ہیں۔

ثم قال : والذي نفسي بيده لا يموت رجل فيدع إبلًا أو بقرة ليدفنه
زكاتها إلا جاءته يوم القيامة أعظم ما كانت واسمته تطؤه بأخفافها
وتنطحه بقرونها كلما نفذت أخراها عادت عليه أولاها حتى يقضى بين الناس
عن الفمخال بن مناجد قال : الأكثرون أصحاب عشرة آلاف .
مخاک کا مذکورہ قول قاری قرآن سے متعلق ہے کیونکہ ایک روایت میں آتا ہے ”من قرأ الفأية
كتب من أكثرين المقنطين“ اور مکتبرین مقتنرین کی تفسیر ”اصحاب عشرة آلاف درهم“
کے ساتھ کی گئی ہے۔ اس تفسیر کو امام ترمذی نے اصحاب اموال سے بھی متعلق قرار دے دیا اور اسی
مناسبت سے حدیث باب میں ”اکثرون“ کی تفسیر بھی ”اصحاب عشرة آلاف درهم“ سے
کر دی۔ فایس اد الترمذی هذا التفسير ههنا المناسبة ضعيفة . اور صحیح وہی ہے کہ ”اکثرون“
یہ اصحاب نصاب مراد ہیں خواہ وہ ”عشرة آلاف درهم“ کے مالک ہوں یا نہ ہوں۔ واللہ اعلم
(از مرتب عفا اللہ عنہ)

۱۔ مجمع خفۃ ، اونٹ اور شتر مرغ کی کتاب ۳۳ م

۲۔ الف ، ض ، بیل وغیرہ کاسینگوں سے مارنا ۳۳ م

۳۔ نفیر الشئ ، نیست و نابود ہونا ۱۲ م

۴۔ معارف السنن (ج ۵ ص ۱۶۳) ۱۲ م

۵۔ دیکھئے الکوکب الدرۃ (ج ۱ ص ۲۳۲) و معارف السنن (ج ۵ ص ۱۶۳) ۱۲ م

۶۔ کذا فی المعارف (ج ۵ ص ۱۶۳) و الکوکب (ج ۱ ص ۲۳۲) فطالعہا ان شئت ۱۲ م

بَابُ مَا جَاءَ إِذَا دُيِّتَ التَّكَاةَ فَقَدْ قَضَيْتَ مَا عَلَيْكَ

عن انس قال: كنت أمتني أن يبتدئ الأعرابي العاقل فيسأل النبي صلى الله عليه

وسلم ونحن عنده إذا أتاه أعرابي فحشابين يدي النبي صلى الله عليه وسلم .
ان کا نام ضمام بن ثعلبہ ہے۔ اسی جیسا ایک قصہ بخاری میں طلحہ بن عبید اللہ سے بھی مروی ہے، فرماتے ہیں:
جاء رجل من أهل نجد ثاش الرأس نسيم روي صوته ولا نفقه ما يقول حتى دنا
فأذا هو يسأل عن الإسلام ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : خمس صلوات
في اليوم والليلة .

ابن بطال وغیرہ نے دونوں واقعوں کے اتحاد کا دعویٰ کرتے ہوئے کہا ہے کہ ”اعرابی“ اور
”رجل“ دونوں کا مصداق ضمام بن ثعلبہ ہیں اور واقعہ ایک ہی ہے لیکن علامہ قرطبی نے اس کی تردید
کی ہے اور دونوں واقعوں کو مستقل قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ دونوں واقعوں کا سیاق، سوالات
اور طرز سوال مختلف ہے لہذا ان کے اتہام کا دعویٰ کرنا تکلف بار ہے۔ حافظ ابن حجر کا رجحان بھی اسی
طرف ہے۔ واللہ اعلم۔

”نقال : يا محمد ! إن رسولك أتانا فرم لنا أنك تنزع عدا ان الله أرسلك

قال النبي صلى الله عليه وسلم : نعم ، قال : فبالذي رفع السماء وبسط الأرض

ونصب الجبال الله أرسلك ؟ (إلى) ”إن رسولك زعم لنا أنك تنزع عدا ان

علينا الحج إلى بيت الله من استطاع إليه سبيلاً“ فقال النبي صلى الله عليه

وسلم : نعم“ اس روایت میں حج کے تذکرہ کی وجہ سے ایک اشکال یہ پیش آتا ہے کہ حج ۹ھ

یا ۱۰ھ میں فرض ہوا ، جبکہ ضمام بن ثعلبہ کی آپ کی خدمت میں حاضری ۸ھ میں ہوئی۔ اب اگر

روایت میں ”رجل“ کا مصداق ضمام بن ثعلبہ کو نہ قرار دیا جائے تب تو کوئی اشکال نہیں (اور یہی

زیادہ بہتر ہے) اور اگر انہی کو اس کا مصداق قرار دیا جائے تو یہی کہا جائے گا کہ ضمام بن ثعلبہ کی آپ

کی خدمت میں حاضری ۸ھ میں نہیں بلکہ ۹ھ میں ہوئی ہے۔ چنانچہ ابن اسحاق، ابو عبیدہ،

اور طبریؒ نے اسی پر جزم کیا ہوا وہ ”خافضین“ نے بھی اس کو متعدد وجوہ سے اختیار کیا ہے، واضح ہے کہ مجہور کے نزدیک حج کی فرضیت سنیہ میں ہوئی۔

قال: فبالذی أرسلک اللہ اُمراً بهذا؛ قال: نعم، فقال والذی بعثک بالحق لا اداء منهن شیئاً ولا اجازة من، ثم رتب، فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم: ان صدق الاعرابی دخل الجنة؛ یہاں اشکال ہوتا ہے کہ اس روایت میں سنن رواتب (مؤکد) کا کوئی ذکر نہیں جس کا تقاضا یہ ہے کہ سنن مؤکدہ کے ترک پر آدمی گنہگار نہ ہو؟ اس کے جواب میں حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں یہ اس اعرابی کی خصوصیت تھی کہ اس کے حق میں سنن مؤکدہ نہیں کی گئیں، دوسروں کے لئے یہ حکم نہیں۔ بعض حضرات نے یہ تاویل کی ہے کہ ”لا اداء من“ سے مراد ہے ”لا اداء من غیر تغیر فی الصفة والهيئة“ لیکن حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں اس تاویل کی تردید بخاری کی روایت سے ہو رہی ہے جس میں الفاظ مروی ہیں ”والذی أرسلک بالحق لا تطوع شیئاً ولا انقص مما فرض اللہ علی شیئاً، فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اقلع ان صدق اور قال (دخل الجنة ان صدق؛ اس اشکال کے جواب کیلئے اور بھی تاویلات کی گئی ہیں۔ پھر یہ بھی اشکال ہوتا ہے کہ روایت میں اور بھی بہت سے احکام کا ذکر نہیں ہو مثلاً فرضیت وضو وغیرہ، تکلیف یکون ناجیاً مع ترک الفرائض۔

اس کے جواب میں حضرت شاہ صاحبؒ نے سنن رواتب کا اس حدیث کے متعدد طرق میں بہت سی

۱۔ ان تمام باتوں کی تفصیل کیلئے دیکھئے معارف السنن (ج ۵ ص ۱۶۴ تا ۱۶۶) ۱۱۲ م

۲۔ (ج ۱ ص ۲۵۳) کتاب الصوم، باب وجوب موم رمضان ۱۱۲ م

۳۔ ابن عربیؒ نے اصل اشکال کا یہ جواب دیا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اعرابی کے کلام سے یہ سمجھ کر اس کا مقصد اصول اسلام کے بارے میں سوال کرنا ہے اس لئے آپ نے اسی کے مطابق جواب دیا اور آپ کو اس بات کا یقین تھا کہ جب وہ ان بڑے بڑے امور پر عمل کرے گا تو سنن رواتب وغیرہ اس کے لئے اسان ہو جائیں گی اور فرائض پر عمل کی برکت سے سنن کی بھی توفیق ہو جائے گی۔ عارضة الاحوذی شرح

سنن الترمذی (ج ۲ ص ۱۱۰)۔ قائل۔ ۱۱۲ مرتب

احکامات کا بھی تذکرہ ملے ہے ، لہذا کوئی اشکال نہیں ۔ واللہ اعلم

(از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَا جَاءَ فِي زَكَاةِ الذَّهَبِ وَالْوَرِقِ

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم قد عفوت عن صدقة الخيل والرقيق

فها تواد صدقة الرقة من كل أربعين درهماً درهم وليس لي في تسعين ومائة شيء

” نفاذا بلغت مائتين ففيها خمسة دراهم “ اس پر اتفاق ہے کہ چاندی کا نصاب

دو سو درہم ہے ۔ پھر اکثر علماء ہند نے دو سو درہم کو ساڑھے باون تولہ چاندی کے مساوی قرار دیا ہے

البتہ حضرت مولانا عبدالحی لکھنوی رحمہ اللہ اور بعض دیگر علماء لکھنؤ کی تحقیق یہ ہے کہ دو سو درہم صرف چھتیس

تولے ساڑھے پانچ ماشے کے برابر ہیں ۔

اس اختلاف کی بنا پر یہ ہے کہ علامہ لکھنویؒ نے ایک درہم کو دو ماشہ ڈیڑھرتی کے مساوی

قرار دیا ہے جبکہ جمہور علماء ہند نے اسے تین ماشہ ایک رتی اور ایک بٹہ پانچ رتی (ایک رتی کا پانچواں)

کے مساوی قرار دیا ہے ۔

۱۔ چنانچہ بخاری کی ایک روایت میں یہ الفاظ مروی ہیں ” فاخبر رسول الله صلى الله عليه وسلم بشرائح الاسلام ،

(ج ۱ ص ۲۵۳) کتاب الصوم ، باب وجوب صوم رمضان ۔ اس کے ذیل میں حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں ” فدخل فيه

باقي المفروضات بل المتدوبات ۱۵ ، اہ علامہ مینیؒ فرماتے ہیں کہ اس کے بعض طرق میں صلاہ رحمی کا بھی ذکر ہے

اور بعض میں ادائے خمس کا بھی ۔ کذا فی المعارف (ج ۵ ص ۱۶۶ و ۱۶۷) ۱۲ مرتب عفی عنہ

۲۔ خیل اور رقیق پر زکوٰۃ کا بیان آگے مستقل باب کے تحت آئے گا ۱۲ مرتب

۳۔ اس پر اتفاق ہے کہ دو سو درہم سے کم پر کوئی زکوٰۃ واجب نہیں البتہ جب دو سو درہم ہو جائیں تو اس میں پانچ درہم واجب

ہیں ، پھر دو سو سے زائد پر امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک کچھ واجب نہیں ، البتہ جب دو سو سے چالیس درہم زیادہ ہو جائیں

تو اس وقت ایک درہم اور واجب ہوگا ، اس طرح امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک دو سو درہم پر بھی پانچ ہی درہم زکوٰۃ

واجب ہوتی ہے اور دو سو اسیالیس پر بھی پانچ ہی ۔ اس کے برعکس صاحبین کے نزدیک دو سو درہم سے زائد میں

بھی اسی کے حساب سے زکوٰۃ واجب ہوگی لہذا دو سو ایک درہم پر ان کے نزدیک پانچ درہم اور ایک درہم کا چالیسواں

حصہ واجب ہوگا اور قوی صاحبین کے قول پر ہے ۔ دیکھئے ” معارف السنن “ (ج ۵ ص ۱۴۰ و ۱۴۱) ۱۲ مرتب عفی عنہ

اس اختلاف کی بنا پر علامہ لکھنویؒ اور جہور علماء ہند کے نزدیک نصاب زکوٰۃ کی تفصیل میں کافی فرق پیدا ہو جاتا ہے جس کا اثر اموال سے متعلقہ تمام احکام شرعیہ پر بہت زیادہ پڑتا ہے اس لئے اس مسئلہ کی مفصل تحقیق کی ضرورت تھی، اس ضرورت کو احقر کے والد ماجد حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے پورا فرمایا اور اپنے رسالہ ”ارجح الاقادیل فی اھم الموازین و المسکائیل“ میں جہور کے قول کو راجح قرار دیتے ہوئے ثابت کیا ہے کہ علامہ لکھنویؒ سے اس معاملہ میں تسامح ہوا ہے اور غلطی کا منشا یہ ہے کہ فقہاء کی تصریح کے مطابق ایک درہم ستر درہم بریدہ اور غیر مقشورہ جو کا ہوتا ہے۔ علامہ لکھنویؒ نے غالباً ستر جو کا وزن ایک ساتھ کرنے کے بجائے چار دانوں کا ایک مرتبہ وزن کیا اور انہیں ایک رتی کے برابر پا کر آگے حساب لگالیا اور یہیں غلط فہمی کی ابتداء ہوئی۔ واقعہ یہ ہے کہ اگر چار جو کا وزن کیا جائے تو اس میں اور دتی میں اتنا خفیف منسرق ہوتا ہے کہ اس کا اندازہ نہیں کیا جاسکتا لیکن ستر جو تک پہنچ کر وہ معمولی سا فرق کافی زیادہ ہو جاتا ہے چنانچہ اگر ستر جو کا ایک ساتھ وزن کیا جائے تو یہ فرق ظاہر اور بین ہو جاتا ہے۔ حضرت والد ماجدؒ فرماتے ہیں کہ ”میں نے پوری احتیاط کے ساتھ ستر جو کا وزن کیا کہ حسب تصریح فقہاء جو بھی متوسط لئے جو سب دم بریدہ اور غیر مقشورہ تھے ان کا خود بھی چند بار وزن کیا اور متعدد صرافوں سے وزن کرایا تو انہیں میں نے جہور علماء ہند کے قول کے موافق پایا، لہذا جہور کی تحقیق ہی معنی بہ اور راجح ہے۔ واللہ اعلم۔“

۱۔ جو ”اوزان شرعیہ“ کے نام سے معروف ہے اور مستقلاً نیز ”جواہر الفقہ“ (ج ۱ ص ۲۰۵ تا ۲۲۹) کا جزو بنکر بھی شائع ہو چکا ہے ۱۲ م

۲۔ حالانکہ نفس الامر میں ایک رتی کا وزن نہ پورے چار جو ہے نہ پورے تین جو، بلکہ چارے کسی قدر کم ہے اور تین سے کسی قدر زیادہ۔ دیکھئے ”اوزان شرعیہ“ (ص ۱۰) ۱۲ م

۳۔ اسی طرح دینار کے بارے میں اس پر اتفاق ہے کہ وہ ایک مثقال سونے کے مساوی ہوتا ہے لیکن پھر مثقال کی مقدار میں اختلاف ہے۔ جہور علماء ہند کے نزدیک ایک مثقال ساڑھے چار ماشہ کا ہوتا ہے جبکہ علامہ لکھنویؒ کی تحقیق یہ ہے کہ ایک مثقال تین ماشہ ایک رتی کا ہوتا ہے۔ اس بارے میں بھی جہور کی تحقیق راجح و تفصیل کے دیکھئے ”اوزان شرعیہ“ ۱۲ مرتبہ یعنی غنہ

بَابُ مَا جَاءَ فِي زَكَاةِ الْإِبِلِ وَالْغَنَمِ

ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کتب کتاب الصدقة فلم يخرجہ الی عمالہ حتی قبض فقرنہ بسیفہ ، فلما قبض عمل بہ ابوبکر حتی قبض وعمر حتی قبض وکان فیہ " فی خمس من الابل شاة ۛ فی عشر شاتان ۛ فی خمس عشرة ثلاث شياہ ۛ فی عشرين اربع شياہ ۛ فی خمس وعشرين بنت مخاض الی خمس ثلاثین ، فاذا زادت فیہا بنت لبون الی خمس واربعین ، فاذا زادت فیہا حقة الی ستین فاذا زادت فیہا جذعة الی خمس وسبعین فاذا زادت فیہا ابنت لبون الی تسعين فاذا زادت فیہا حقتان الی عشرين ومائة ۛ ۛ اونٹوں کی زکوۃ میں ایک سو بیس تک اتفاق ہے کہ اسی حساب پر عمل ہوگا جو حدیث باب میں بیان کیا گیا البتہ ایک سو بیس کے بعد اختلاف ہے ۔

امام شافعی کا مسلک | امام شافعیؒ کے نزدیک ایک سو بیس تک دو حق واجب ہوتے ہیں اور ایک سو بیس سے ایک بھی زائد ہو جائے تو فرض متغیر ہو جائے گا اور ایک سو اکیس پر تین بنت لبون واجب ہوں گے اور یہیں سے ان کے نزدیک حساب

ۛ الضأن یختص بذات البور والعزیزات الشعر، والشاة والغنم اعم منہا، ذکرًا کان او انثی . والکبش للذکر من الضأن و النعجة للانثی منه، والتیس للمذکر من المعز، والعنزة لانثاء ۛ مرتب

ۛ بنت المخاض من النوق ہی انتی تم علیہا الحول ودخلت فی الثانیة، ووجه تسمیتہا بنت المخاض ان امہا استعدت للمخاض ای الحمل او حملت، معارف (ج ۵ ص ۱۷۳) ۛ مرتب

کہ ہی التي تمت لها سنتان ودخلت فی الثالثة۔ ووجه تسمیتہا ان امہا اصحت ذات لبن للآخر، معارف (ج ۵ ص ۱۷۳) ۛ مرتب
ۛ ہی التي آتی علیہا ثلاث سنین ودخلت فی الرابعة، والحقة سمیت بہا لاستحقاقہا ان ترکیبہا قریب الفحل، معارف (ج ۵ ص ۱۷۳) ۛ مرتب
ہی فی اصل اللغة للفتی من السیوان والانسان ومن النوق، التي طعنت فی الخامسة، وسمیت بہا لانہا تجزع انسان اللبن ای تقلعہا۔ والمراد فی الكل انثی فانہا التي تجب فی الزکوۃ ويجوز الذکر تقویث۔ کذا فی المعارف (ج ۵ ص ۱۷۳) ۛ مرتب

ۛ اتفق الائمة الاربعة علی بذل القدر مع خلاف فیہ من بعض غیرہم۔ المعارف (ج ۵ ص ۱۷۳) ۛ مرتب

اربعینات اور خمینات پر دائر ہو جائے گا یعنی اس عدد میں جتنی اربعینات ہوں اتنی بنت لبون اور جتنی خمینات ہوں اتنے جہتے واجب ہوں گے۔ مثلاً ایک سو تیس تک باتفاق دو جہتے تھے اب ایک سو اکیس پر تین بنت لبون واجب ہو جائیں گی کیونکہ ایک سو اکیس میں تین اربعینات ہیں پھر ایک سو تیس پر دو بنت لبون اور ایک جہتہ واجب ہوگا، کیونکہ یہ عدد دو اربعینات اور ایک خمین پر مشتمل ہے۔ پھر ایک سو چالیس پر دو جہتے ایک بنت لبون (اس لئے کہ یہ عدد دو خمین اور ایک اربعین پر مشتمل ہے) اور ایک سو پچاس پر تین جہتے واجب ہوں گے (اس لئے کہ یہ عدد تین خمینات پر مشتمل ہے) و علیٰ ہذا القیاس ہر دس پر فریضہ تبدیل ہوگا۔

امام مالک کا مسلک | امام مالک کا مسلک بھی شافعی کی طرح ہے، البتہ امتنا فرق ہے کہ اربعینات اور خمینات کا یہ حساب امام شافعی کے نزدیک ایک سو اکیس ہی سے شروع ہو جاتا ہے جبکہ امام مالک اس بات کے قائل ہیں کہ یہ حساب ایک سو تیس سے شروع ہو گا، یعنی ایک سو اکیس تک دو جہتے واجب رہیں گے اور ایک سو تیس سے مذکورہ حساب شروع ہو گا اور امام شافعی کی طرح ایک جہتہ اور دو بنت لبون واجب ہوں گے۔

شافعیہ اور مالکیہ کا استدلال حضرت ابن عمرؓ کی حدیث بابکے ہر جس کے الفاظ یہ ہیں: "فإذا زادنا علی عشرين ومائة ففی کل خمسين حقة وفی کل اربعین ابنة لبون" ان الفاظ کے ظاہر سے دونوں مسلکوں پر استدلال کیا جاسکتا ہے۔ البتہ اس جملہ کی ایک تفسیر ابو داؤد میں امام زہریؒ سے مروی ہے جو امام شافعی کے مسلک کے مطابق ہے، امام شافعی نے اسی لئے اس کو اختیار کیا ہے۔

۱۔ و مثله (ای مثل مذہب مالک) مذہب احمد والیہ ذہب محمد بن اسحاق و ابو عبیدہ وہی ردایہ ابن کرم عن مالک و ہو قول ابن الماجشون من اصحابہ۔ کافی "بدایہ" ابن رشد وغیرہ۔ المعارف (ج ۵ ص ۱۷۵) ۱۲م ۳۔ (ج ۱ ص ۲۲۰ باب فی زکوٰۃ السائمة) عن ابن شہاب قال: ہذہ نسخة کتاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الذی کتبه فی الصدقة وہی عند آل عمر بن الخطاب، قال ابن شہاب: اقرأنیہا سالم بن عبد اللہ بن عمر فوعیتہا علی وجہہا وہی التی اتمسح (نقل کرنا) عمر بن عبد العزیز من عبد اللہ بن عمر و سالم بن عبد اللہ بن عمر ف ذکر (الزہری) الحدیث، قال (الزہری) "فاذا کانت احدى وعشرين ومائة ففیہا ثلاث بنات لبون حتی تبلغ تسعا وعشرين ومائة فاذا کانت ثلاثین ومائة ففیہا بنتا لبون وحقة لہ" ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

امام ابو حنیفہ کا مسلک | امام ابو حنیفہ کا مسلک ان کے برخلاف یہ ہے کہ ایک سو بیس

تک دو حق واجب رہیں گے اس کے بعد استیناف ناقص ہوگا یعنی ہر پانچ پر ایک بکری بڑھتی چلی جائے گی یہاں تک کہ ایک سو چالیس پر دو حق اور چار بکریاں ہوں گی اور ایک سو پینتالیس پر دو حق اور ایک بنت مخاض، اس کے بعد ایک سو پچاس پر تین حق واجب ہوں گے۔ اس کو استیناف ناقص اس لئے کہتے ہیں کہ اس میں بنت لبون نہیں آتی۔ پھر ایک سو پچاس کے بعد استیناف کامل ہوگا یعنی ہر پانچ پر ایک بکری بڑھتی چلی جائے گی، یہاں تک کہ ایک سو ستر پر تین حق اور چار بکریاں ہوں گی پھر ایک سو پچتر پر تین حق اور ایک بنت مخاض پھر ایک سو چھیاسی پر تین حق ایک بنت لبون پھر دو سو پر چار حق ہو جائیں گے۔ اس کے بعد ہمیشہ استیناف کامل ہوتا رہے گا۔

حنفیہ کا استدلال حضرت عمرو بن حزم کے صحیفہ سے ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو

لے و مذہب ابی حنیفہ ہو مذہب النبی والیہ ذہب سفیان الثوری والنخعی و اہل العراق و ہو قول ابن مسعود و ذکر السفاقی : انہ قول عمر رضی اللہ عنہ و کنتہ غیر مشہور عنہ کافی الحدیث و قول ابی حنیفہ روایت عن ابیہ کہما ذکرہ الزبلی فی نصب الراية واللہ اعلم۔ اہ کذا فی معارف الثوری (ج ۵ ص ۴۴ و ۱۷۵) ۱۲ مرتب ۷ سنہ میں جب یمن کا علاقہ نجران فتح ہوا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مشہور صحابی حضرت عمرو بن حزم کو اس کا گورنر بنا کر بھیجا، رخصت کے وقت آپ نے حضرت ابی بن کعبؓ سے چمڑے کے ٹکڑے پر ایک کتاب کھوا کر ان کے حوالے کی جس میں زکوٰۃ، دیات اور وصی کر بہت سے امور سے متعلق ہدایات درج تھیں۔ حضرت عمرو بن حزم کے بعد یہ صحیفہ ان کے پوتے ابو بکر بن محمد کے پاس رہا ان سے مشہور امام حدیث ابن شہاب زہری نے یہ کتاب پڑھ کر اس کی نقل حاصل کی، چنانچہ امام زہریؒ نے یہ کتاب بھی درس پڑھایا کرتے تھے۔ بعد میں یہ کتاب مختلف کتب حدیث کا جز بن گئی، چنانچہ اس کے اقتباسات مسند احمد، مؤطا امام مالک، نسائی، دارمی وغیرہ میں زکوٰۃ اور دیات وغیرہ کے ابواب میں متفرق طور پر آئے ہیں۔

دیکھئے ”کتابت حدیث عہد رسالت و عہد صحابہ میں“ (ص ۸۳ تا ۸۶) بحوالہ طبقات ابن سعد و جلد اول جز ۲ ص ۲۶۷ اور ”الوثائق السیاسیہ“ (نمبر ۱۰۵ ص ۱۰۴ تا ۱۰۹) نیز دیکھئے سنن نسائی (ج ۲ ص ۲۵۱) ذکر حدیث عمرو بن حزم فی العقول۔ سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۲۶۹ و ۲۱۰ رقم ۲۷۷ و ۲۷۸ و ۲۷۹) کتاب الحدود والدیات و التلخیص الجبیر (ج ۲ ص ۱۷ رقم ۱۶۸۸) کتاب الجراح، باب ما یجب بہ القصاص ۱۲ مرتب عنی عنہ

لکھوا کر دیا تھا اس میں اونٹوں کی زکوٰۃ کا بیان کرتے ہوئے ارشاد ہے ”اُنہا اذا بلغت تسعين ففيها حقتان الى ان تبلغ عشرين ومائة فاذا كانت اكثر من ذلك ففي كل خمسين حقة فما فضل فانه يُعاد الى اقل فريضة الابل“

اس میں ”فی کل اربعین بنت لیون“ کا بھی کوئی ذکر نہیں بلکہ اس میں خمسینات پر وارد ہے، اور اس میں اس بات کی تصریح ہے کہ ایک سو بیس کے بعد فریضہ لوٹ کر اسی حساب پر چلا جائے گا جس سے اس کی ابتداء ہوئی تھی اور یہی امام ابو حنیفہ کا مذہب ہے۔

حضرت عمرو بن حزمؒ والی روایت پر خصب بن ناصح کے ضعف کا اعتراض کیا جاتا ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ خصب میں اگرچہ ایک درجہ میں ”لین“ ہے لیکن ان کی روایت مقبول ہے۔ اس کے علاوہ امام طحاویؒ نے اس کو ”ابوبکر أحمد ثنا ابو عمرو الضمیر حد ثنا حماد بن سلمة“ کے طریق سے بھی روایت کیا ہے اس میں خصب کا واسطہ نہیں ہے۔ دوسرا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ اس حدیث کا مدار حماد بن سلمہ پر ہے جو آخر عمر میں مختلط ہو گئے تھے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ حماد بن سلمہ سلم کے رجال میں سے ہیں لہذا ان کا تفرّد مضر نہیں اور جہاں تک آخر عمر میں مختلط ہونے کا تعلق ہے سو بہت سے حفاظ ثقات کے ساتھ یہ واقعہ پیش آیا لیکن محض اس بات

۱۔ شرح معانی الآثار (ج ۲ ص ۳۴۸ و ۳۴۹) کتاب الزیادات، باب الزکاة فی الابل السائمة ۱۲ مرتب عنی عنہ
۲۔ الخصب بن ناصح البخاری البصری، صدوق یخطی، من التاسعة، مات سنة ثمان وقيل سبع ومانتين۔ سی۔
تقریب التہذیب (ج ۱ ص ۲۲۳ رقم ۱۲۵) ۱۲ مرتب

۳۔ قال الشيخ البنوری: فان الخصب فيه لين مع انه اخرج له اصحاب السنن۔ المعارف (ج ۵ ص ۱۷۸) ۱۲
۴۔ طحاوی (ج ۲ ص ۳۴۹) کتاب الزیادات، باب الزکوٰۃ فی الابل السائمة ۱۲
۵۔ حماد بن سلمہ بن دینار البصری ابوسلمہ، ثقة عابد ثبت الناس فی ثابِت وتغیر حفظہ بآخرہ۔ من کبار الثقات (الطبقة الوسطی من اتباع التابعین) مات سنة سبع وستين (اخر ج روایاتہ ”خت“ ای البخاری تعلیقاً۔ ”م“ ای مسلم۔ ”ع“ ای اصحاب السنن الاربعہ) تقریب التہذیب (ج ۱ ص ۱۹۷ رقم ۵۴۲) ۱۲ مرتب عنی عنہ
۶۔ مثلاً دیکھئے تقریب التہذیب (ج ۱ ص ۱۹ رقم ۷۷) ترجمہ احمد بن عبد الرحمن بن وہب بن مسلم المصری، اور ترجمہ خلف بن خلیفہ بن صاعد الاشجعی (ج ۱ ص ۲۲۵ رقم ۱۲۵) نیز دیکھئے ترجمہ عبد الرزاق بن ہمام بن نافع الحمیری (ج ۱ ص ۵۰۵ رقم ۱۱۸۳) ۱۲ مرتب عنی عنہ

کی بناء پر ان کی روایات کو علی الاطلاق رد نہیں کیا جاسکتا چنانچہ ایسے رفاۃ کی روایات مقبول ہیں تا وقتیکہ یہ ثابت نہ ہو جائے کہ یہ روایت آخر عمر کی ہے۔

تیسرا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ اس حدیث کو قیس بن سعد اپنی کتاب سے روایت کیا کرتے تھے اور پھر وہ کتاب گم ہو گئی تھی۔

اس کا جواب یہ ہے کہ قیس بن سعد چونکہ ثقہ راوی ہیں اس لئے اُن سے کتاب کا گم ہو جانا اور روایت کو حافظ سے بیان کرنا مضر نہیں۔

مختصر یہ کہ اس پر کئے جانے والے تمام اعتراضات وارد ہیں اور یہ روایت بلاشبہ قابل استدلال ہے۔

طحاوی اور مصنف ابن ابی شیبہ وغیرہ میں حضرت ابن مسعود اور حضرت

ابو عبد اللہ بن احمد بن حنبل نقل کرتے ہیں: قال: سمعت ابا یقول: مضاعف کتاب حماد بن سلمة، فكان یحتمل عن حفظة فہذہ قصۃ: نیز امام احمد عفا اللہ عنہ نقل کرتے ہیں: قال: قال حماد بن سلمة: استعارنی حجاج الاحول کتاب قیس ذہب الی مکة فقال: مضاعف بسنن کبریٰ یبقی (ج ۴ ص ۹۲ و ۹۵) قبیل باب تفسیر اسنان الاہل، کتاب الزکوٰۃ ۱۲ مرتب

ابو قال الحافظ: و ہذا کتاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم عمرو بن حزم مشہور، قد رواہ مالک و الشافعی عنہ، وقد صح الحدیث بالکتاب المذكور جماعة من الأئمة، لا من حیث الاسناد، بل من حیث الشہرة۔ فقال الشافعی فی رسالۃ: لم یقبلوا ہذا الحدیث حتی ثبت عندہم انہ کتاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ وقال ابن عبد البر: ہذا کتاب مشہور عند اہل السیر معروف ما فیہ عند اہل العلم معرفة یتفقون بشرہا عن الاسناد، لانه اشبه التواتر فی مجیئہ لتلقى الناس لہ بالقبول والمعرفة، قال: ویل علی شہرۃ ماروی ابن وہب عن مالک عن اللیث بن سعد عن کئی بن سعید عن سعید بن المسیب قال: و ہذا کتاب عند آل حزم یدکرون انہ کتاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم؛ وقال العقیلی: ہذا حدیث ثابت محفوظ الا انہ نسی انہ کتاب غیر سمور عن فوق الزہری۔ وقال یعقوب بن سفیان: لا علم فی جمیع الکتاب المنقولۃ کتابا باصح من کتاب عمرو بن حزم ہذا، فان النبی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم والتابعین یرجعون الیہ ویذہبون عن رأیہم۔ وقال الحاکم: قد شہد عمر بن عبد العزیز و امام عصر الزہری ہذا کتاب بالصحۃ، ثم ساق ذلک بسندہ الیہما۔ کذا فی التلخیص الحمیر (ج ۴ ص ۱۷۱ و ۱۸۰ تحت رقم ۳۸۵)

کتاب الجراح، باب ما یجب بہ العمام ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

کہ عن خفیف عن ابی عبیدہ و زیاد بن ابی مریم عن عبد اللہ بن مسعود انہ قال فی ذلک فی الاہل (باقی حاشیہ برقم ۳۸۵)

علیؑ کے آثار مروی ہیں جن میں نصاب کی تفصیل مسلکِ احناف کے عین مطابق مذکور ہے یہ آثار موقوفہ

ث: زادت على تسعين ففيها حقتان الى عشرين ومائة فاذا بلغت العشرين ومائة استقبلت الغريفة بالغنم في كل خمس شاة فاذا بلغت خمسا وعشرين ففراقى الابل فاذا كثرت الابل ففي كل خمسين حقة .

مشرح معانی الآثار (ج ۲ ص ۳۴۹) کتاب الزيادات ، باب الزکوٰۃ فی الاہل السائمۃ ۔

اس اثر کا حاصل یہ ہے کہ ایک سو بیس پر دو حق واجب ہوں گے اس کے بعد اضافہ ہونے پر ہر پانچ پر ایک بکری کا اضافہ ہوگا لہذا ایک سو پچیس پر دو حق واجب ایک بکری، ایک سو تیس پر دو حق دو بکری، ایک سو پچیس پر دو حق تین بکری اور ایک سو چالیس پر دو حق چار بکریاں واجب ہوں گی۔ پھر جب ایک سو بیس پر پچیس زاد ہو جائے یعنی صد ایک سو پچیس تک پہنچ جائے اس وقت اونٹوں کا حساب شروع ہوگا اور دو حق اور ایک بنت مخاض واجب ہوں گے پھر مزید اضافہ ہونے پر خمسینات کا حساب شروع ہوگا اور ایک سو پچاس (جو تین خمسینات پر مشتمل ہے) پر تین حق واجب ہوں گے اور آئندہ استینافِ کامل ہونے کے بعد ہر پچاس پر ایک حق کا اضافہ ہوتا چلا جائیگا۔

حافظ زلیحی فرماتے ہیں کہ امام سیوطی نے ابن مسعود کی روایت پر تین اعتراض کئے ہیں :

(۱) یہ روایت موقوف ہے۔

(۲) اس کو روایت کرنے والے دورادی ابو عبیدہ و زیاد اور ابن مسعود کے درمیان انقطاع ہے۔

(۳) وخصیف غیر محتج بہ _____ نصب الراية (ج ۲ ص ۳۴۵) باب صدقة السوائم، فصل في الابل

اس کا جواب یہ ہے کہ جہاں تک روایت کے موقوف ہونے کا تعلق ہے اس کے بارے میں متن میں ذکر کیا جا چکا ہے کہ غیر مدرک بالقیاس امور میں روایت موقوفہ مرفوعہ کے حکم میں ہوتی ہے۔ اور اگلے دو اعتراض کا جواب علامہ بنوریؒ نے اس طرح دیا ہے :-

وخصيف وثقة ابن معين والبزرعة وغيرهما - كما في الميزان ، واشتد بعضهم سماع ابي عبيدة عن ابيه
(ابن مسعود) وبأن سنة يحتمله ، فالاسناد حسن ان لم يكن صحيحاً _____ معارف السنن (ج ٥ ص ١٤٩)

نیز ابراہیم نخعی کے اثر سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے ”اذا زادت الابل علی عشرين ومائة ردت الى اول الفرض۔ شرح معانی الآثار (ج ۲ ص ۳۴۹) باب الزکوٰۃ فی الابل السائمة ————— ۲ مرتب عفا الشرح عنه

حاشیہ صفحہ ہذا

له سفیان عن ابی اسحاق عن عاصم بن ضمره عن علی قال : اذا زادت علی عشرين و مائة يستقبل بها الغریفة .
اخرجه ابو عبید فی کتاب الاموال ص ۲۶۲ (كذا نقل فی " بغیة الامعی فی تخریج الریعی " ج ۲ ص ۳۲۵)

باب عالیہ برصغیر اسیہ

بھی مرفوعہ کے درجہ میں ہیں کیونکہ یہ مقادیر شرعیہ کا معاملہ ہے جو غیر مدرک بالقیاس ہوتے ہیں اور ایسے امور میں قول صحابی حدیث مرفوعہ کا درجہ رکھتا ہے۔

پھر خاص طور سے حضرت علیؓ کا اثر اس لئے اہمیت رکھتا ہے کہ صحیحین کی روایت کے مطابق ان کے پاس احادیث نبویہ (علی صاحب الصلوٰۃ والسلام) کا ایک صحیفہ موجود تھا جو ان کی تلوار کی قرابت (نیام) میں رہتا تھا جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو دوسرا مورچہ کے

واہن ابی شیبہ فی مصنف (ج ۲ ص ۱۲۵، من قال اذا زادت علی عشرين ومائة استقبل بها الفريضة) والبيهقي في سننه الكبرى (ج ۴ ص ۹۲، کتاب الزکوٰۃ، باب ذکر روایۃ عاصم بن ضمرۃ عن علیؓ بخلاف ما مضی الخ) کلہم من طریق ابی اسحاق عن عاصم بن ضمرۃ عن علیؓ۔
یہ اثر بھی غیر مدرک بالقیاس ہونے کی وجہ سے حدیث مرفوعہ کے حکم میں ہے۔

امام بیہقیؒ نے اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ شریک "ابو اسحاق عن عاصم بن ضمرۃ عن علیؓ" کے طریق سے اس کے برخلاف نقل کرتے ہیں "قال اذا زادت الابل علی عشرين ومائة ففی کل خمسين حقة و فی کل اربعین بنت لبون"۔ بیہقی (ج ۴ ص ۹۲، باب ذکر روایۃ عاصم بن ضمرۃ الخ)۔

شیخ ابن ہمامؒ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ صفیان شریک کے مقابلہ میں احفظ ہیں، لہذا پہلی روایت راجح ہے، اس کے علاوہ صفیان اور شریک کی روایت میں تعارض بھی نہیں لہذا کوئی اشکال نہیں۔ عدم تعارض کی توجیہ کے لئے دیکھئے فتح القدیر (ج ۱ ص ۳۹۸، باب صدقۃ السواکم) ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

حاشیہ صفحہ ۴۱۴

۱۔ اس صحیفہ سے متعلق تفصیل کیلئے صحیح بخاری جلد اول کے درج ذیل مقامات ملاحظہ فرمائیے :

- (۱) کتاب العلم - باب کتابۃ العلم ص (۳) - (۲) فضائل المدینۃ، باب حرم المدینۃ (ص ۲۵۱ و ۲۵۲) (۳) کتاب الجہاد
- باب فکاک الاسیر (ص ۴۲۸) - (۴) کتاب الجہاد، باب ما ذکر من درء النبی صلی اللہ علیہ وسلم وعصاء الخ (ص ۴۳۸)
- (۵) کتاب الجہاد باب ذمۃ المسلمین وجوارہم واحداً یسعی بہا اذناہم (ص ۴۵۰) - (۶) کتاب الجہاد، باب اثم من عاصم غریب
- ۲۔ کما فی صحیح البخاری "وعلیہ سیف فی صحیفۃ معلقۃ" (ج ۲ ص ۱۰۸۳) باب ما یکرہ من التعمق والتنازع والغلو فی الدین الخ
- کتاب الاعظام - فی المصلح وسلم "صحیفۃ معلقۃ فی قرابۃ فیہ" (ج ۱ ص ۴۴۲) کتاب الحج، باب فضل المدینۃ ودعاہ فی

صلی اللہ علیہ وسلم فیہا بالبرکۃ الخ ۱۲ مرتب

۳۔ مثلاً دیت، فدیہ، قصاص، ذمیوں کے حقوق، دلاء، معاہدات کے احکام اور مدینہ کے حرم ہونے کی تفصیلاً۔
ان تمام کے لئے پچھلے حوالے ملاحظہ فرمائیے نیز دیکھئے "کتاب حدیث" (ص ۷۹) ۱۲ مرتب

علاوہ اسنان الابل کے احکام بھی لکھوائے تھے، لہذا ظاہر یہی ہے کہ ان کی بیان کردہ تفصیل اسی صحیفے کے مطابق ہوگی۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے وہ مجمل ہے اور حضرت عمرو بن حزم کی روایت مفصل، لہذا مجمل کو مفصل پر محمول کیا جائے گا جس کی وضاحت یہ ہے کہ ”فی کل خمسين حقة حنفية“ کی بیان کردہ تفصیل کے مطابق بھی صادق آتا ہے، البتہ ”فی کل اربعين ابنة لبون“ کا جملہ بظاہر حنفیہ کے خلاف معلوم ہوتا ہے، لیکن اس میں بھی یہ کہا جاسکتا ہے کہ ”فی کل اربعين“ سے مراد چھتیس^{۳۹} سے سیکر انچاس^{۴۰} تک کے اعداد ہیں اور اہل عرب کے کلام میں اس قسم کا توسع ہوتا ہے کہ سور کو لغو کر کے صرف عقود بول دیتے ہیں اس صورت میں یہ استیناف کامل کا بیان ہوگا اور حنفیہ کے نزدیک استیناف کامل میں چھتیس^{۴۱} سے انچاس^{۴۲} تک بنت لبون واجب پڑتی ہے، اس توجیہ

لے کما فی البخاری ”فتشہ الصیفة“ فاذا فیہا اسنان الابل (ج ۲ ص ۱۰۸۴) کتاب الاعظام، باب نایکرو من التعلق والتنازع الخ۔ وفي الصیفة لمسلم ”فیہا اسنان الابل (ج ۲ ص ۴۴۲) کتاب الحج، باب فضل المدینة الخ ۱۲ مرتب ۱۲۰۰۔ وقال (الحافظ) فی (الفتح) ج ۶ ص ۱۵۰، فیہا (ای فی صحیفہ علی) بیان المصارف۔ (المعارف ج ۵ ص ۱۸۱) مزید ملاحظہ فرمائیے صحیح بخاری میں محمد بن الحنفیہ کی روایت (ج ۱ ص ۴۳۸) کتاب الجہاد، باب ما ذکر من صیغ النبی صلی اللہ علیہ وسلم ۱۲۰۰۔ اس لئے کہ ایک سو پچاس کے عدد پر جو کہ تین غسینات مشتمل ہے، حنفیہ کے نزدیک تین حقتے واجب ہیں اور استیناف کامل ہونے کے بعد دو سو پر (جو چار غسینات مشتمل ہے) چار حقتے واجب ہوتے ہیں، علیٰ ہذا القیاس ہر اچھے خمسين پر حنفیہ کے نزدیک ایک حقتہ بڑھ جاتا ہے۔ معلوم ہوا کہ ”فی کل خمسين حقة“ حنفیہ کے مسک کے عین مطابق ہے واللہ اعلم ۱۲ مرتب غفر عنہ

۱۲ لیکن اس توجیہ پر یہ الہم پھر بھی باقی رہتی ہے کہ ”فی کل اربعين ابنة لبون“ ایک سو بیس تک کی زکوٰۃ بیان کرنے کے متعلق بعد آیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کا تعلق ایک سو بیس سے ایک سو پچاس تک کے عدد کے ساتھ بھی ہے جبکہ حنفیہ کے نزدیک ایک سو بیس سے ایک سو پچاس تک استیناف ناقص ہوتا ہے جس میں بنت لبون ہی نہیں آتی جس سے معلوم ہوا کہ مذکورہ توجیہ ایک سو پچاس کے بعد دئے استیناف کامل میں تو جاری ہو سکتی ہے لیکن ایک سو بیس سے ایک سو پچاس تک کے استیناف ناقص میں جاری نہیں ہو سکتی جبکہ روایت کا ظاہر اس کو ایک سو بیس کے بعد کے تمام اعداد کے ساتھ متعلق قرار دے رہا ہے ؟

البتہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ ظاہر نظر میں ”فی کل اربعين ابنة لبون“ کا تعلق ایک سو بیس کے بعد کے تمام اعداد سے ہے لیکن درحقیقت اس کا تعلق ایک سو پچاس کے بعد کے استیناف کامل کے ساتھ ہے، یہاں وجہ یہ کہ اس کو ہم نے مجمل مان کر

ولا یجمع بین متفرق ، ولا یفرق بین مجتمع مخافة الصدقة ” اس جملے کی تشریح میں ائمہ ثلاثہ اور حنفیہ کے درمیان اختلاف ہے ۔ اس اختلاف کو صحیح طور پر سمجھنے کے لئے قریب تفصیل کی ضرورت ہے ۔

۱۔ اس بارے میں اختلاف ہے کہ یہ نہی ساعی یعنی عامل کے حق میں ہے ؟ یا مالک کے حق میں ؟ یا دونوں کے حق میں ؟ امام شافعیؒ کے نزدیک یہ نہی ساعی کہلئے ہے کما حکاہ الراؤدی فی کتاب الاموال ۔ نقلہ العینی (ج ۹ ص ۹) باب لایجمع بین متفرق الخ (اور خطابیؒ امام شافعیؒ سے نقل کرتے ہیں کہ اس نہی کا تعلق ساعی اور مالک دونوں سے ہے — عینی (ج ۹ ص ۹) اور مرقاۃ شرح مشکوٰۃ (ج ۲ ص ۱۴۵ ، باب ما یجب فیہ الزکوٰۃ) میں امام شافعیؒ کا یہ قول نقل کیا گیا ہے کہ یہ نہی مالک کہلئے ہے ۔ اس طرح امام شافعیؒ کی تین روایتیں ہو جاتی ہیں ۔ بہر حال ان کی اصل روایت یہی ہے کہ نہی کا تعلق ساعی سے ہے) ۔ امام مالکؒ کے نزدیک نہی کا تعلق مالک سے ہے (کما فی المعارف ج ۵ ص ۱۸۲) امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کا تعلق ساعی سے ہے (کما نقل فی عارضة الاحوذی ج ۳ ص ۱۱۰) ولینظر من کتب الحنفیۃ ان النہی لہما جمیعاً (المعارف ج ۵ ص ۱۸۵) ۔

بہر حال حدیث کے خطاب کو اگر مالک سے متعلق قرار دیا جائے تو ” جمع “ اور ” تفریق “ کی کیا صورتیں ہونگی اس کی دو مثالیں آگے متن میں آرہی ہیں ۔ اور اگر اس خطاب کو ساعی سے متعلق قرار دیا جائے تو ” جمع بین متفرق “ کی صورت یہ ہوگی کہ دو آدمیوں میں سے ہر ایک کے پاس بیس بیس بکریاں ہوں ایسی صورت میں ان میں سے کسی پر بھی زکوٰۃ واجب نہیں مگر ساعی ایسا کرتا ہے کہ ان دونوں کی بکریوں کو جو کہ متفرق تھیں یکجا شمار کر کے چالیس کے مجموعہ پر ایک بکری وصول کر لیتا ہے اس کو روکا جا رہا ہے کہ ایسا نہ کرے ۔

اور تفریق بین مجتمع کی صورت ہوگی کہ مثلاً ایک شخص کے پاس ایک سو بیس بکریاں ہوں جن کے مجموعہ پر صرف ایک بکری واجب ہوتی ہے مگر ساعی ان کو چالیس چالیس کے تین حصوں میں تقسیم کر کے اس سے تین بکریاں وصول کرتا ہے ایسا کرنا ساعی کے لئے جائز نہیں ہے ۔ واللہ اعلم ۔ (راجع للتفصیل عمدة القاری (ج ۹ ص ۹ و ۱۰) باب لایجمع بین متفرق ولا یفرق بین مجتمع ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

۲۔ قولہ : ” مخافة الصدقة “ یہ نہی کی علت ہے ، پچھلے حاشیہ میں کی گئی تشریح کی روشنی میں اس کا تعلق ساعی کے ساتھ بھی ہو سکتا ہے اور مالک کے ساتھ بھی ، پہلی صورت میں تقدیری عبارت یہ نکلے گی ” مخافة قلة الصدقة “ یا ” مخافة ان لا تجب الصدقة “ یعنی ساعی کو قلت صدقہ کے خوف سے یا عدم وجوب صدقہ کے خوف سے متفرق مال کو جمع نہ کرنا چاہئے اور مجتمع مال کو متفرق نہ کرنا چاہئے ۔ اور دوسری صورت میں تقدیری عبارت اس طرح ہوگی (باقی حاشیہ صفحہ آئندہ)

ائمۃ ثلاثہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر کوئی مال دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہو تو زکوٰۃ ہر شخص کے الگ الگ حصے پر نہیں، بلکہ مجموعے پر واجب ہوتی ہے۔ مثلاً اگر اشیاء بکریاں دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہیں تو زکوٰۃ اسی بکریوں پر واجب ہوگی، یعنی یہ سمجھا جائے گا کہ یہ اسی بکریاں ایک ہی شخص کی ملکیت ہیں، اور چونکہ اسی بکریوں پر نصاب نہیں بدلتا، بلکہ وہی ایک بکری واجب رہتی ہے جو چالیس پر واجب تھی، اس لئے صرف ایک بکری زکوٰۃ میں دینی ہوگی، حالانکہ اگر دونوں کے حصوں کا الگ الگ اعتبار کیا جائے تو ہر شخص کے حصے میں چالیس بکریاں آتی ہیں۔ اس صورت میں ہر شخص پر ایک ایک بکری واجب ہونی چاہئے، لیکن دونوں کے اشتراک کی وجہ سے ہر شخص سے ایک ایک بکری وصول کرنے کے بجائے مجموعے سے صرف ایک بکری وصول کر لی جائے گی، اور اس سے دونوں کا فریضہ ساقط ہو جائے گا۔

پھر ائمۃ ثلاثہ کے نزدیک اس اشتراک کی بھی دو صورتیں ہیں۔ ایک یہ کہ دونوں شخص مال کی ملکیت میں شریک ہوں، اور مال دونوں کے درمیان مشاع ہو، اس کو ”خلطۃ الشیوع“ کہا جاتا ہے۔ اور دوسری صورت یہ ہے کہ دونوں اشخاص ملکیت میں تو باہم شریک نہ ہوں، بلکہ دونوں کی ملکیتیں جدا جدا ہوں، لیکن دونوں کا باڑا ایک ہو اور ان کی کم از کم چار چیزیں مشترک ہوں، چرائی، چراگاہ، دودھ دینے والا اور بیانیہ والا (راعی، مرغی، غالب اور فحل) اس صورت کو ”خلطۃ الجوار“ کہتے ہیں۔ ائمۃ ثلاثہ کے نزدیک ”خلطۃ الجوار“ کا بھی اسی طرح اعتبار ہے جس طرح

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) ”مفادۃ کثرۃ الصدقۃ“ یا ”مفادۃ وجوب الصدقۃ“ یعنی مالک کو کثرت صدقہ کے ڈر سے یا وجوب صدقہ کے ڈر سے جمع بین المتفرق اور تفریق بین المجمع نہ کرنی چاہئے۔ دیکھئے الکوکب الدرۃ (ج ۱ ص ۲۳۳) اس سے متعلق کچھ تفصیل آگے متن میں آئے گی ۱۲ از مرتب عفا اللہ عنہ

حاشیہ صفحہ ۴۱۸

۱۔ الخلطۃ بالضم الشریکۃ وبالکسر العشرۃ کما فی لسان العرب، وایصح بہنہا بالضم دون الکسر۔ المعارف (ج ۵ ص ۵۵۱) واضح رہے کہ ”خلطۃ الشیوع“ کو ”خلطۃ الاشتراک“ اور ”خلطۃ الاعیان“ بھی کہا جاتا ہے ۱۲ مرتب ۱۳ ”خلطۃ الجوار“ کو ”خلطۃ الاوصاف“ بھی کہتے ہیں۔ پھر امام احمدؒ کے نزدیک ”خلطۃ الجوار“ کے اعتبار کے لئے چھ اوصاف میں اشتراک ضروری ہے:

۱۱) المسرح (المرعى یعنی چراگاہ، وقیل طریقہا الی المرعى، وقیل الموضع الذی تجتمع فیہ لتسرح)

”خلطة الشیوع“ کا ، چنانچہ ”خلطة الجوار“ کی صورت میں بھی زکوٰۃ دونوں اشخاص کے مجموعی مال پر واجب ہوگی ۔

دوسری طرف یہ بات ذہن میں رکھئے کہ مجموعے پر زکوٰۃ واجب ہونے کی صورت میں بعض مرتبہ مقدار واجب انفرادی وجوب کے مقابلے میں کم ہو جاتی ہے ، اور بعض مرتبہ زیادہ ہو جاتی ہے اب ائمہ ثلاثہ فرماتے ہیں کہ حدیث کے مذکورہ بالا جملے کا مطلب یہ ہے کہ ”زکوٰۃ زیادہ واجب ہونے کے خوف سے نہ دو آدمی مال کے اندر خلطہ الشیوع یا خلطہ الجوار پیدا کر کے اسے اکٹھا کریں ، اور نہ اسے علیحدہ کریں ، بلکہ جس حالت پر ہے اسی حالت پر رہنے دیں“

(۲) المراج (موتیوں کے رہنے کی جگہ ، باڑہ) (۳) المحلب (الانار الذی یحلب فیہ اللبن - ولا یشرط خلط اللبن ، وقال ابو اسحاق المروزی یشرط فیحلب احدہما فوق اللبن الآخر ، قال صاحب البیان : ہوامح الوجہ الثلاثہ فی وجہ یشرط ان یحلبا معاً و یخلط اللب ثم یقسمانہ) (۴) المشرّب (کالبر والنہر والنحو والعین ، او کانت المیاء مختلفہ بحیث لا تنقص غنم احدہما بشئ) (۵) النعل (الذکر من الحيوان) (۶) الراعی ۔
ومثله مذهب مالک مع اختلاف بعض اصحابہ فی مراعاة بعضها او جميعها حتی قال بعض اصحابہ باشتراط الراعی والمرعی فقط ۔

امام شافعی وغیرہ نے خلطہ الجوار کی تاثیر کیلئے نو شرطیں مقرر کی ہیں ”الاتحاد فی المرعی“ (اگر یہ لفظ مرعی بالالاف المقصورہ ہو تو اس کے معنی چراگاہ کے ہوں گے ایسی صورت میں اگلی شرط مسرح سے غالباً طریق الی المرعی“ مراد ہوگا ۔ اور اگر یہ لفظ ”مرعی“ بروزن ”مرعی“ ہو تو اس کے معنی گھاس اور چارہ کے ہوں گے ۔ واللہ اعلم ۔ مرتب) والمشرّح والمّاّح والنعل والراعی والمشرّب والمحلّب والمحالب والکلب ۔
علامہ نوویؒ نے شرح المہذب میں ایک شرط اور بیان کی ہے یعنی ”نیۃ الخلطہ“ اس طرح یہ کل شرطیں شرائط ہو جاتی ہیں جن کو علامہ نوویؒ نے دو شعروں میں جمع کر دیا ہے :

مّاّح ومرعی ثمّ راع ومحلّب ۛ وکلب وفحل ثمّ حوض وحالب
فہذی ثمان قیل تسع لمسرح ۛ وقصد لخلط زید فیہا فیحلب

ثمّ ہذہ شروط مخفّۃ بخلطہ الجوار ولتأثیر نفس الشّرکۃ فی ایجاب الزکوٰۃ ثلاثہ شروط اخری ”کوّن الشریکین من اہل الزکوٰۃ ، وکوّن المال المشترك نعاہا ، ومعنی حول کامل علیہا ۔

یہ تمام تفصیل عمدة القاری (ج ۹ ص ۱۱) ، باب ماکان من خلیطین فانہما یتراجعان بینہما بالسویۃ (اور موارث

مثلاً اگر دو آدمیوں کی چالیس چالیس بکریاں ہوں تو الگ الگ ہونے کی صورت میں ہر شخص پر ایک بکری واجب ہوگی، اور مشترک ہونے کی صورت میں مجموعے (یعنی اسی) پر صرف ایک واجب ہوگی۔ اب اگر دو آدمی جن کے درمیان نہ خلطۃ الشیوع ہے نہ خلطۃ الجوار، زکوٰۃ کم کرنے کی نیت سے آپس میں شرکت پیدا کر لیں تو یہ ناجائز ہے، اور اسی کے بارے میں آپ کا ارشاد ہے کہ لَا يُجْمَعُ بَيْنَ مُتَفَرِّقٍ۔

اس کے برعکس اگر دو آدمیوں کے پاس دو سو دو بکریاں مشترک ہوں تو ان کے مجموعے پر تین بکریاں واجب ہوتی ہیں، اب اگر یہ شرکت کو ختم کر کے آدھی آدھی تقسیم کر لیں تو ہر ایک کے پاس ایک سو ایک بکریاں ہوں گی، اور ہر شخص کے ذمے صرف ایک ایک بکری واجب ہوگی، لہذا اگر اس شخص کے لئے جانوروں کو تقسیم کیا جائے کہ زکوٰۃ کم آئے گی تو یہ ناجائز ہے، اور اس کے بارے میں آپ کا ارشاد ہے: وَلَا يُفَرَّقُ بَيْنَ مُجْمَعٍ۔

یہ ساری تفصیل ائمہ ثلاثہؒ کے مسلک کے مطابق ہے۔ ائمہ ثلاثہؒ کا استدلال حدیث بابیہ ہے، وہ فرماتے ہیں کہ اگر خلطۃ الشیوع یا خلطۃ الجوار زکوٰۃ کی مقدار واجب میں مؤثر نہ ہوتے تو جمع و تفریق سے منع نہ کیا جاتا۔

اس کے برعکس حنفیہؒ کے نزدیک نہ خلطۃ الشیوع کا اعتبار ہے، اور نہ خلطۃ الجوار کا، بلکہ ہر صورت میں زکوٰۃ ہر شخص کے اپنے حصے پر واجب ہوگی، مجموعے پر نہیں۔ چنانچہ اگر اسی بکریاں دو افراد کے درمیان نصف نصف مشترک ہوں (خواہ ملکا و شیوعاً، خواہ جواراً)، تو ہر شخص پر ایک ایک بکری الگ واجب ہوگی۔ حنفیہؒ کا استدلال ابو داؤد میں حضرت علی بن معاذؓ کی مرفوع حدیث سے ہے جس کے الفاظ یہ ہیں کہ: "وَفِي الْغَنَمِ فِي كُلِّ أَرْبَعِينَ شَاةً شَاةً، فَإِنْ لَمْ يَكُنْ إِلَّا تِسْعٌ وَثَلَاثُونَ فَلَيْسَ عَلَيْهِ فِيهَا شَيْءٌ"۔ نیز ابو داؤدؒ کے مذکورہ باب میں حضرت صدیق اکبرؓ کا وہ مکتوبؓ مروی ہے جو انہوں نے حضرت انسؓ کو مصدق بناتے وقت دیا تھا، اس میں الفاظ یہ ہیں کہ "فَإِنْ لَمْ يَبْلُغْ سَائِمَةُ الرَّجُلِ أَرْبَعِينَ، فَلَيْسَ فِيهَا شَيْءٌ"۔ ان دونوں احادیث میں انتالیس بکریوں

۱۔ (ج ۱ ص ۲۲۰ و ۲۲۱) باب فی زکوٰۃ السائمتہ ۱۲

۲۔ ابو داؤد (ج ۱ ص ۲۱۸ و ۲۱۹) باب فی زکوٰۃ السائمتہ ۱۲

۳۔ ابو داؤد (ج ۱ ص ۲۱۹) ۱۲

پر زکوٰۃ کی مطلقاً نفی کی گئی ہے ، خواہ حالت اشتراک کی ہو یا افراد کی ۔ اب اگر دو آدمیوں کے درمیان
انحصار بکریاں مشترک ہوں تو امام شافعیؒ وغیرہ کے نزدیک مجموعے پر ایک بکری واجب ہو جائیگی ۔
حالانکہ کوئی شخص انتالیس سے زائد کا مالک نہیں ، اور اس سے حدیث مذکور کے اطلاق کی
نفی ہوگی ۔

جہاں تک حدیث باب کے زیر بحث جملے ” لا یجمع بین متفرق الھ “ کا تعلق ہے
حنفیہ کے نزدیک اس کا مطلب یہ ہے کہ ” کوئی شخص زکوٰۃ کم کرنے کی غرض سے نہ متفرق اموال
کو جمع کرے ، اور نہ کٹے اموال کو متفرق کرے ، اس لئے کہ ایسا کرنے سے زکوٰۃ کی مقدار واجب
پر کوئی فرق نہ پڑے گا ، بلکہ زکوٰۃ ہر شخص کے اپنے حصے پر واجب ہوگی “ گویا حنفیہ کے نزدیک
تقدیر عبارت یوں ہے : ” لا یجمع بین متفرق ، ولا یفرق بین مجتمع مخافة
الصدقة ، فبات ذلك لا یؤثر فی تغییر الزکوۃ “

تنبیہ :- یہاں یہ واضح رہے کہ اس حدیث کے تحت ” معارف السنن “ میں
جو بحث آئی ہے اس سے بظاہر یوں محسوس ہوتا ہے کہ حنفیہ کے نزدیک خلطۃ الشیوخ معتبر ہے ،
خلطۃ الجوار معتبر نہیں ، گویا ائمہ ثلاثہ سے حنفیہ کا اختلاف صرف خلطۃ الجوار میں ہے ، خلطۃ الشیوخ میں
نہیں ۔ لیکن یہ بات درست نہیں ، واقعہ یہ ہے کہ یہ مسلک حضرت عطارؒ اور حضرت طائوسؒ کا ہے ۔
کما نقلہ الخطابی فی معالم السنن ۔ حنفیہ کے نزدیک نہ خلطۃ الشیوخ کا اعتبار ہے ، اور
نہ خلطۃ الجوار کا ۔ اس کی تصریح حنفیہ کی تمام کتب فقہ ، مثلاً شامی اور بدائع الصنائع میں موجود
ہے کہ اگر اتنی بکریاں دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہوں تو ہر شخص پر ایک ایک بکری واجب ہوگی ،
مجموعے پر ایک بکری نہ ہوگی ۔ یہ اس بات کی صریح دلیل ہے کہ حنفیہ کے نزدیک خلطۃ الشیوخ بھی
معتبر نہیں ۔ چنانچہ حضرت مولانا بنوریؒ صاحب قدس سرہ نے بھی اس بحث کے آخر میں
” بحث و تنبیہ “ کے زیر عنوان خود اپنی سابقہ بحث کے برخلاف یہ تحریر فرمادیا ہے کہ حنفیہ کی کتابوں

۱۔ (ج ۵ ص ۱۸۴ تا ۱۸۹) ۲۔ م

۳۔ المطوع عندنا فی ذیل ” المختصر “ للمذری (ج ۲ ص ۱۸۵) باب فی زکوٰۃ السائمة ۱۲ مرتب

۴۔ (ج ۲ ص ۳۰۴) باب زکوٰۃ المال ۱۲ م

۵۔ (ج ۲ ص ۲۹) فصل و انصاب الغنم فلیس فی اقل من الغنم زکوٰۃ ۱۲ م ۵۵ معارف السنن (ج ۵ ص ۱۹۲) ۱۲ م

کی تحقیق کے بعد ہی نتیجہ برآمد ہوتا ہے کہ حنفیہ کے مسلک میں خلطۃ الشیوع اور خلطۃ الجوار دونوں کا اعتبار نہیں۔ لیکن چونکہ یہ تنبیہ بحث کے بالکل آخر میں ہے، اور شروع کی ساری بحث پہلے مغروضے پر مبنی ہے اس لئے اس سے غلط فہمی ہو جاتی ہے۔ اس موقع پر ”معارف السنن“ کا مطالعہ کرتے وقت یہ بات ذہن میں رہنی چاہئے۔

”وَمَا كَانَ مِنْ خَلِيطَيْنِ فَإِنَّهُمَا يَتَرَا جَعَانِ بِالسَّوِيَّةِ“ اس جملے کی تشریح میں بھی ائمہ ثلاثہ اور حنفیہ کے اقوال مختلف ہیں۔ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک چونکہ خلطۃ الشیوع اور خلطۃ الجوار معتبر ہے، اس لئے اُن کے نزدیک اس کی تشریح یہ ہے کہ مثلاً خلطۃ الجوار کی صورت میں جب وادمیو کی متمیز المملک اتنی بکریوں سے مُصَدِّق نے ایک بکری وصول کر لی تو ظاہر ہے کہ وہ بکری دونوں میں سے کسی ایک شخص کی ہوگی۔ اب وہ شخص جس کی بکری مصدق نے لے لی ہے، آدھی بکری کی قیمت دوسرے شخص سے وصول کر لے گا۔

اور خلطۃ الشیوع کی صورت میں اُن کے نزدیک ”تراجع“ کی صورت یہ ہے کہ مثلاً وادمیو کے درمیان پندرہ اونٹ نصف نصف مشاعاً مشترک تھے، اور مُصَدِّق نے ان کے مجموعے سے تین بکریاں وصول کر لیں، اور یہ تینوں بکریاں کسی ایک شخص کی ملکیت سے وصول کر لی گئیں تو اب یہ شخص اپنے دوسرے شریک سے ڈیڑھ بکری کی قیمت وصول کر لے گا۔

حنفیہ کے نزدیک خلطۃ الجوار کی صورت میں تو ”تراجع“ کا کوئی سوال نہیں، اس لئے کہ دونوں کی املاک متمیز ہیں، اور ہر شخص کی ملک سے الگ زکوٰۃ وصول ہوگی۔ اور خلطۃ الشیوع کی صورت میں دونوں کے حصے مساوی ہیں تو تراجع صرف اس صورت میں ہو سکتا ہے جب زکوٰۃ کسی ایک شخص کی متمیز ملک سے وصول کر لی گئی ہو، ورنہ نہیں۔ مثلاً وادمیو کے درمیان پندرہ اونٹ مشاعاً مشترک ہوں تو حنفیہ کے نزدیک ہر شخص پر ایک بکری واجب ہوگی، (کیونکہ ہر شخص کا حصہ ۱۷ اونٹ ہے جس پر ایک بکری واجب ہوتی ہے)، اب اگر یہ دونوں بکریاں کسی ایک ہی شخص کی ملکیت سے وصول کر لی گئیں تو وہ شخص اپنے دوسرے شریک سے ایک بکری یا اس کی قیمت وصول کر لے گا، اور اگر یہ بکریاں بھی نصف نصف مشترک تھیں تو تراجع کا کوئی سوال نہیں۔

یہاں تک ”تراجع“ کی صورتیں بالکل واضح ہیں۔ لیکن خلطۃ الشیوع کی صورت میں جب شریکوں

کے حصے متفاوت ہوں تو حنفیہ کے نزدیک "تراجع" کی صورتیں قدرے دقیق ہیں۔ حنفیہ کے نزدیک اگرچہ اس صورت میں زکوٰۃ کا وجوب تو مجموعہ پر نہیں ہوتا، بلکہ ہر شخص پر اپنے حصے کے حساب سے ہوتا ہے، لیکن مصدق کو شرعاً یہ اختیار ہے کہ وہ دونوں شریکوں کو تقسیم پر مجبور کرنے کے بجائے وصول بانی مشترک مال سے کر لے۔ علامہ کاسانی نے بدائع السنائع میں اس کی وضاحت یوں فرمائی ہے کہ اگر اتنی بکریاں دو آدمیوں کے درمیان اثلاً ثامناً مشاع ہوں، یعنی مجموعے کے دو ثلث (۲/۳) زید کے ہوں، اور ایک ثلث (۱/۳) عمرو کا ہو، تو زید پر زکوٰۃ میں ایک بکری واجب ہے (کیونکہ اس کا حصہ چالیس بکریوں سے زائد ہے) اور عمرو پر کچھ واجب نہیں (کیونکہ اس کا حصہ کل ۲۶ ۲/۳ بکریوں کے برابر اور نصاب سے کم ہے) اس کا اصل تقاضا تو یہ تھا کہ مصدق صرف زید سے اس کی تہا مملوک بکری وصول کرے، لیکن اگر زید کے پاس کوئی غیر مشترک بکری نہیں ہے تو شرعاً مصدق کے لئے جائز ہے کہ وہ ان مشترک بکریوں ہی میں سے ایک بکری لے جائے۔ اب اگر مصدق ان اتنی بکریوں میں سے ایک بکری لے گیا تو عمرو کو حق ہوگا کہ وہ زید سے ایک ثلث بکری کی قیمت وصول کر لے۔ کیونکہ جو بکری مصدق لے گیا، مشاع ہونے کی وجہ سے اس کا ایک ثلث عمرو کی ملکیت تھا، اور عمرو پر زکوٰۃ واجب نہ تھی، لہذا اس کی ایک تہائی بکری زید کی زکوٰۃ کے حساب میں چلی گئی، جسے وہ زید سے وصول کرنے کا حق دار ہے۔

اسی طرح اگر زید اور عمرو کے درمیان ایک سو بیس بکریاں اثلاً ثامناً مشاع ہوں، یعنی مجموعے کے دو ثلث زید کے ہوں، اور ایک ثلث عمرو کا، تو حنفیہ کے نزدیک دونوں پر ایک ایک بکری واجب (کیونکہ زید کا حصہ اٹنی کے برابر ہے، اور عمرو کا حصہ چالیس کے برابر، اور چالیس پر بھی ایک بکری واجب ہوتی ہے اور اٹنی پر بھی) اس کا اصل تقاضا تو یہ تھا کہ مصدق زید اور عمرو دونوں سے ایک ایک ایسی بکری وصول کرے جس میں شرکت نہ ہو، لیکن اگر ان کے پاس غیر مشترک بکریاں نہیں ہیں تو مصدق کو شرعاً یہ اختیار ہے کہ وہ مشترک بکریوں ہی میں سے دونوں کی زکوٰۃ وصول کر لے۔ چنانچہ اگر مصدق ان مشترک بکریوں میں سے دو بکریاں لے گیا، تو اب زید کو یہ حق ہے کہ وہ عمرو سے ایک تہائی بکری کی قیمت وصول کر لے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مشاع ہونے کی وجہ سے ہر ہر بکری ان دونوں کے درمیان اثلاً ثامناً مشترک تھی، چنانچہ جو دو بکریاں زکوٰۃ میں گئیں، ان میں سے بھی ہر بکری کا دو تہائی زید کا اور ایک تہائی عمرو کا تھا۔ اس طرح زید کی ملکیت میں سے چار تہائی بکریاں چلی گئیں، جبکہ

اس پر صرف تین تہائی (یعنی ایک مکمل) بکری واجب تھی، اور عموماً کی ملکیت سے صرف دو تہائی بکری گنتی، جبکہ اس پر بھی تین تہائی (یعنی ایک مکمل) بکری واجب تھی۔ لہذا عمر ایک تہائی بکری کی قیمت زید کو ادا کرے گا۔

خلطۃ الشیوع کی صورت میں ”تراجم“ کی یہ شکلیں صرف حنفیہ ہی کے مسلک پر درست ہو سکتی ہیں، لیکن جو حضرات خلطۃ الشیوع کی صورت میں مجموعہ پر زکوٰۃ واجب قرار دیتے ہیں، ان کے مسلک پر ان شکلوں میں کوئی ”تراجم“ نہیں ہوگا، کیونکہ ان کے نزدیک شرکار کے انفرادی وجوب کا کوئی اعتبار ہی نہیں ہے۔
فما فہم فان هذا المقام من مزال الافہام، واللہ سبحانہ اعلم

کمپنی پر زکوٰۃ کا مسئلہ

مذکورہ بالا تفصیل سے ہمارے زمانے کی مشترک سرمائے کی کمپنیوں کا حکم بھی معلوم

ہو سکتا ہے۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ ہمارے زمانے میں ”شرکت“ کی ایک نئی قسم رائج ہے جسے ”کمپنی“ کہتے ہیں۔ پہلے ”شرکت“ محدود سرمایہ پر صرف چند افراد کے درمیان ہوتی تھی، جو آپس میں ایک دوسرے کو جانتے تھے۔ لیکن اب کمپنیوں کا جو نظام رائج ہوا ہے، اس میں ہوتا ہے کہ چند افراد یا اعلان کرتے ہیں کہ ہم فلاں کاروبار شروع کرنا چاہتے ہیں، اس میں اتنے سرمائے کی ضرورت ہوگی، جو شخص چاہے اس کاروبار میں ہمارے ساتھ حصہ لے کر شامل ہو جائے۔ اس غرض کے لئے وہ ایک حصہ کی رقم بھی متعین کر دیتے ہیں، مثلاً کاروبار میں کل سرمایہ دس لاکھ روپے درکار ہے تو وہ کہتے ہیں کہ شور روپے کا ایک حصہ ہوگا، اور کل دس ہزار حصے ہوں گے۔ اب جو شخص جتنے حصص چاہے لے لے، جتنا بچہ بہت سے لوگ ایسے دے کر یہ حصے لے لیتے ہیں (ان حصوں کو عربی میں ”اَسْهُم“ اور انگریزی میں ”شیرز“ کہتے ہیں) اور کاروبار کا منافع ان حصص کے مالکان میں بقدر حصص تقسیم ہوتا ہے۔

۱۔ مثلاً اگر دو بڑیوں کی قیمت تیس تیس روپے کے حساب سے ساٹھ روپے ہو تو ان ساٹھ میں سے چالیس زید کے حصے کے ہوں گے اور بیس عمرو کے، پھر چونکہ عمر کی جانب سے پوری ایک بکری زکوٰۃ میں ادا کی گئی جس کی قیمت تیس روپے تھی تو گویا اس کی جانب سے زکوٰۃ میں تیس روپے ادا کئے گئے جن میں سے صرف بیس اس کی ملکیت تھے اور دس زید کی۔ لہذا زید اب یہ دس روپے عمرو سے وصول کرے گا۔ ۱۲ مرتب

اسی طرح ایک کمپنی میں سینکڑوں افراد شریک ہوتے ہیں، جو بسا اوقات ایک دوسرے کو جانتے بھی نہیں ہیں۔ پھر چونکہ کمپنی کے مشترک امور کی انجام دہی کے لئے ان سب افراد کا جمع ہونا تقریباً ناممکن ہے، اس لئے عملی سہولت کی غرض سے آج کل کے قانون میں کمپنی کو ”شخص قانونی“ کہا جاتا ہے، یعنی یہ کمپنی قانونی اعتبار سے ایک فرد کے حکم میں ہوتی ہو، اور اس پر وہ تمام احکام عائد ہوتے ہیں جو ایک فرد پر ہوتے۔

پھر کمپنی کے یہ حصص بازار میں فروخت بھی ہوتے ہیں اور کاروبار کے نفع بخش ہونے کے اعتبار سے ان حصص کی بازاری قیمتیں گھٹتی بڑھتی بھی رہتی ہیں بعض اوقات سو روپے کا حصہ ڈیڑھ سو میں فروخت ہوتا ہے، اور بعض اوقات اس کی قیمت کل اسی روپے رہ جاتی ہے۔

شرکت کی اس نئی قسم سے متعلق فقہی طور پر کئی سوالات پیدا ہوتے ہیں :

ایک یہ کہ شریعت میں ”شخص قانونی“ معتبر ہے یا نہیں ؟

دوسرے یہ کہ اس کمپنی پر بحیثیت کمپنی زکوٰۃ واجب ہے یا نہیں ؟

تیسرے یہ کہ کمپنی کے حصہ داروں پر انفرادی طور سے زکوٰۃ واجب ہے یا نہیں ؟

چوتھے یہ کہ اگر انفرادی حصص پر زکوٰۃ واجب ہے تو حصے کی پوری قیمت پر زکوٰۃ واجب ہوگی

یا اس کے صرف اتنے حصے پر جو اموال قابل زکوٰۃ کے مقابل ہے ؟

پانچویں یہ کہ اگر انفرادی حصص کی قیمت پر زکوٰۃ واجب ہے تو زکوٰۃ میں حصے کی اصل قیمت معتبر

ہوگی یا اس وقت کی بازاری قیمت ؟

ان سوالات کے جواب میں یہاں صرف اتنا خلاصہ سمجھ لیجئے کہ حنفیہ کے نزدیک چونکہ

خلطۃ الشیوع معتبر نہیں ہے، اس لئے ان کے یہاں شرکت میں ”شخص قانونی“ کا کوئی اعتبار

نہیں ہے، اگرچہ وقف زمین کی زرعی پیداوار پر حنفیہ کے نزدیک جو عشر واجب ہے، اس کو زکوٰۃ

کے معاملے میں ”شخص قانونی“ کی ایک مثال کہا جاسکتا ہے، لیکن مشترک مال پر ”شخص قانونی“

کی حیثیت سے زکوٰۃ کا وجوب حنفیہ کے نزدیک نہیں ہوتا، اس لئے کمپنی پر بحیثیت کمپنی ان کے اصول

پر زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی۔ البتہ حصہ داروں میں سے جو لوگ صاحب نصاب ہوں گے صرف

ان کے انفرادی حصص پر زکوٰۃ واجب ہوگی، غیر صاحب نصاب حصہ داروں کے حصص پر زکوٰۃ نہ ہوگی

پھر چونکہ ”کمپنی“ کا شیردر اصل پورے کاروبار کے مشاع حصے سے عبارت ہے اس لئے

اس شیر میں کچھ حصہ کاروبار کی عمارت، مشینری اور ان غیر نامی اثاثوں کا بھی ہے جن پر زکوٰۃ واجب

نہیں ہوتی ، اور کچھ حصہ نقد رقم ، مال تجارت ، خام مال اور دوسرے نامی اثاثوں کا بھی ہے جو قابل زکوٰۃ ہیں ، اس لئے اصولی طور پر ایک حصے کی پوری قیمت پر زکوٰۃ واجب نہیں ہے ، بلکہ اس شیر کے بھی صرف اس حصے پر زکوٰۃ ہے جو نامی اثاثوں کے مقابل ہو ، لہذا اصلاً ہر حصہ دار کو یہ حق ہے کہ وہ یہ معلوم کرے کہ کاروبار کا کتنا حصہ غیر نامی اثاثوں پر اور کتنا نامی اثاثوں پر مشتمل ہے ؟ اور اسی تناسب سے اپنے شیر کے صرف اتنے حصے کی زکوٰۃ ادا کرے جو نامی اثاثوں کے مقابل ہو ، مثلاً کسی کاروبار کے نامی اثاثے پورے کاروبار کا ۵۷ فیصد ہیں ، اور حصہ سوریے کا ہے ، تو ہر حصے کے صرف پچتر روپے پر زکوٰۃ واجب ہوگی ۔ لیکن چونکہ ہر حصہ دار کو اس بات کا معلوم کرنا اور اس کا حساب لگانا مشکل ہے ، اس لئے احتیاط اسی میں ہے کہ پورے حصے کی قیمت کی زکوٰۃ ادا کر دے ۔

اب صرف یہ سوال رہ جاتا ہے کہ حصے کی اصل قیمت معتبر ہوگی ، یا بازاری قیمت ؟ سو چونکہ حصص کی قیمتوں میں اتار چڑھاؤ کاروبار کی مجموعی قیمت کے اعتبار سے ہوتا ہے ، یعنی کاروبار میں نفع زیادہ ہوتا ہے تو حصص کی قیمت بڑھ جاتی ہے ، نقصان ہوتا ہے تو گھٹ جاتی ہے ، اس لئے ہر حصے کی وہ قیمت معتبر ہوگی جو وجوب زکوٰۃ کے دن بازار میں ملے ہوئی ہو ۔ اور اسی پر زکوٰۃ واجب ہوگی ۔ مثلاً اگر سوریے کا حصہ بازار میں ایک سو بیس روپے کا ہے تو حصہ ایک سو بیس روپے ہی کا سمجھا جائے گا ، اور اسی پر زکوٰۃ واجب ہوگی ، اور اس کی مثال ایسی ہے جیسے کسی شخص نے سہ ماہ تجارت شریعت میں ایک ہزار روپے میں خریدا ہو ، اور سال کے ختم ہونے تک اس کی قیمت بارہ سو روپے ہو گئی ہو تو اب زکوٰۃ بارہ سو روپے پر آئے گی ، نہ کہ ایک ہزار روپے پر ۔

مقرر کے بعض علماء مثلاً ابو زہرہ وغیرہ نے کمپنی کے حصص کے بارے میں یہ خیال بھی ظاہر کیا ہے کہ چونکہ حصص کی عام خرید و فروخت ہوتی ہے ، اور اس کے لئے ایک مستقل مارکیٹ بازار حصص کے نام سے ہوتا ہے ، اس لئے یہ حصص بذات خود ”عروض تجارت“ بن گئے ہیں ، اور محض احتیاط کی بنا پر نہیں بلکہ اصل مسئلے کی رو سے ان کی پوری بازاری قیمت پر زکوٰۃ واجب ہے ۔ یہ بات قابل غور تو ہے ، لیکن حنفیہ کے عام اصول کے لحاظ سے حصص پر عروض تجارت کی حیثیت میں زکوٰۃ اس وقت واجب ہوگی جب کسی شخص نے ان کو تجارت کی نیت ہی سے خریدا ہو ، ورنہ نہیں ۔

یہ ساری تفصیل حنفیہ کے اصول کے مطابق تھی ، لیکن شافعیہ اور حنابلہ کے اصول پر زکوٰۃ حصہ داروں کے انفرادی حصص پر نہیں ، بلکہ کمپنی پر بحیثیت کمپنی واجب ہوگی ، اس لئے کہ ان کے نزدیک ”غلطہ اشیوع“ جس طرح سوائم میں معتبر ہے ، اسی طرح نقد اور عروض تجارت میں بھی

معتبر ہے، جیسا کہ علامہ نووی رحمۃ اللہ علیہ نے "شرح المہذب" (ص ۴۳۱ جلد ۵) میں اس کی تصریح فرمائی ہے۔ البتہ ان کے اصول کے مطابق کمپنی پر زکوٰۃ واجب ہونے کیلئے شرط یہ ہوگی کہ کمپنی کے تمام حصہ دار مسلمان ہوں، کیونکہ ان کا اصول یہ ہے کہ اگر شرکار میں کوئی ایک بھی غیر مسلم ہو تو زکوٰۃ کے حق میں خلطہ الشیوع معتبر نہیں ہوتا، کما فی شرح المہذب۔ لہذا اگر کسی کمپنی کے حصہ داروں میں غیر مسلم بھی شامل ہوں تو ان کے اصول کے مطابق زکوٰۃ کمپنی پر بحیثیت کمپنی واجب نہ ہوگی، بلکہ حصہ داروں پر انفراداً واجب ہوگی، اس صورت میں ان کے اصول پر بھی وہی تفصیل ہوگی جو حنفیہ کے اصول پر ہوتی ہے۔

لیکن بہر صورت! اگر کمپنی کے تمام شرکار مسلمان ہوں تو شافعیہ کے اصول کے مطابق زکوٰۃ کمپنی پر بحیثیت کمپنی واجب ہوگی، اگرچہ بعض حصہ دار انفرادی طور پر صاحب نصاب نہ ہوں، اس لئے کہ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک "خلطہ الشیوع" کی صورت میں اگر شرکار کا انفرادی حصہ نصاب تک نہ پہنچتا ہو، لیکن مجموعہ نصاب تک پہنچ جائے تب بھی مجموعے پر زکوٰۃ واجب ہوتی ہے۔ البتہ مالکیہ کے نزدیک چونکہ خلطہ الشیوع کے معتبر ہونے کیلئے یہ شرط ہے کہ ہر شریک کا انفرادی حصہ نصاب تک پہنچتا ہو (کما فی شرح المہذب) اس لئے اگر کمپنی کے کچھ حصہ دار صاحب نصاب نہ ہوں تو ان کے نزدیک کمپنی پر بحیثیت کمپنی زکوٰۃ نہ ہوگی، بلکہ صرف صاحب نصاب حصہ داروں پر انفراداً زکوٰۃ آئے گی۔

اس سے واضح ہو گیا کہ زکوٰۃ کے معاملہ میں شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک مسلمانوں کی کمپنی "شخص قانونی" کی حیثیت رکھتی ہے، یعنی کمپنی تقدیراً ایک شخص کے حکم میں ہے، البتہ اتنا فرق ہے کہ موجودہ قوانین کے تحت "شخص قانونی" کا اعتبار اس حد تک کیا جاتا ہے کہ سرکاری ٹیکس عائد کرتے وقت اس کو حصہ داروں کے علاوہ ایک مستقل وجود قرار دیا جاتا ہے، لہذا کمپنی پر بحیثیت کمپنی الگ ٹیکس عائد ہوتا ہے، اور ہر حصہ دار پاسب کے حصے کے لحاظ سے الگ ٹیکس لگایا جاتا ہے، لیکن چونکہ زکوٰۃ کے معاملے میں "ثبوتی" یعنی ایک ہی شخص پر ایک ہی سال میں ایک ہی مال کے اعتبار سے

۱۔ (ج ۵ ص ۴۰۹) ۱۲

۲۔ (ج ۵ ص ۴۰۷) ۱۲

۳۔ الثبوتی: دہرائی ہوئی بات، اس کی جمع ثبوتیہ آتی ہے ۱۲

دو مرتبہ زکوٰۃ عائد کرنا بنتی حدیث ممنوع ہے، اس لئے شافعیہ کے نزدیک جب زکوٰۃ کمپنی پر واجب ہوگی تو اسی سال کمپنی کے حصہ داروں پر اپنے حصص کی زکوٰۃ واجب نہ ہوگی، کیونکہ کمپنی کے ذیل میں ان کے حصص کی زکوٰۃ ایک مرتبہ نکل گئی، اب دوبارہ حصص پر وجوب نہ ہوگا۔

واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم بالصواب والیہ المجمع والمآب

بَابُ مَا جَاءَ فِي زَكَاةِ الْبَقَرِ

فِي ثَلَاثِينَ مِنَ الْبَقَرِ تَبِيعَ أَوْ تَبِيعَةً وَفِي كُلِّ أَرْبَعِينَ مَسْنَةً ۝

ائمہ اربعہ اور جمہور علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ بقرا اگر تیس سے کم ہوں تو ان پر کوئی زکوٰۃ نہیں اور تیس پر ایک تبیعہ ہے اور چالیس پر ایک مسنہ ہے پھر مزید تعداد بڑھنے پر بھی ہر تیس پر ایک تبیعہ اور ہر اربعین پر ایک مسنہ ہے۔

پھر ائمہ ثلاثہ اور صاحبین کے نزدیک چالیس سے زائد پر مزید کوئی زکوٰۃ نہیں یہاں تک کہ عدد ساٹھ تک پہنچ جائے، جبکہ امام ابو حنیفہ کی اس بات میں تین روایات ہیں۔ پہلی روایت میں چالیس کے بعد کے کسور میں بھی اس کے حساب سے زکوٰۃ واجب ہے۔ لہذا جب چالیس پر ایک گائے زیادہ ہوگی تو اس زائد پر ربع عشر مسنہ (یعنی مسنہ کا چالیسواں حصہ) اور دو زائد ہونے پر نصف عشر مسنہ (مسنہ کا بیسواں حصہ) اور تین زائد ہونے پر ثلاثہ اربع عشر مسنہ (یعنی مسنہ کے دسویں حصہ کے تین چوتھائی) واجب ہوں گے دھکذا۔ وھذا روایۃ الاصل۔ اور امام ابو حنیفہ کی دوسری روایت یہ ہے کہ چالیس سے زائد پر مزید کچھ واجب نہ ہوگا یہاں تک کہ عدد پچاس تک پہنچ جائے۔

ابو بخاری میں طلحہ بن عبید اللہ کی روایت میں حضرت منام بن ثعلبہ کے بارے میں مروی ہے ”وذكر له رسول الله صلى الله عليه وسلم الزكاة، قال بل على غير ما؟ قال: لا الا ان تطوع (ج ۱ ص ۱۲) باب الزكاة من الاسلام ۱۲ ۱۳ ۱۴ ۱۵ ۱۶ ۱۷ ۱۸ ۱۹ ۲۰ ۲۱ ۲۲ ۲۳ ۲۴ ۲۵ ۲۶ ۲۷ ۲۸ ۲۹ ۳۰ ۳۱ ۳۲ ۳۳ ۳۴ ۳۵ ۳۶ ۳۷ ۳۸ ۳۹ ۴۰ ۴۱ ۴۲ ۴۳ ۴۴ ۴۵ ۴۶ ۴۷ ۴۸ ۴۹ ۵۰ ۵۱ ۵۲ ۵۳ ۵۴ ۵۵ ۵۶ ۵۷ ۵۸ ۵۹ ۶۰ ۶۱ ۶۲ ۶۳ ۶۴ ۶۵ ۶۶ ۶۷ ۶۸ ۶۹ ۷۰ ۷۱ ۷۲ ۷۳ ۷۴ ۷۵ ۷۶ ۷۷ ۷۸ ۷۹ ۸۰ ۸۱ ۸۲ ۸۳ ۸۴ ۸۵ ۸۶ ۸۷ ۸۸ ۸۹ ۹۰ ۹۱ ۹۲ ۹۳ ۹۴ ۹۵ ۹۶ ۹۷ ۹۸ ۹۹ ۱۰۰ ۱۰۱ ۱۰۲ ۱۰۳ ۱۰۴ ۱۰۵ ۱۰۶ ۱۰۷ ۱۰۸ ۱۰۹ ۱۱۰ ۱۱۱ ۱۱۲ ۱۱۳ ۱۱۴ ۱۱۵ ۱۱۶ ۱۱۷ ۱۱۸ ۱۱۹ ۱۲۰ ۱۲۱ ۱۲۲ ۱۲۳ ۱۲۴ ۱۲۵ ۱۲۶ ۱۲۷ ۱۲۸ ۱۲۹ ۱۳۰ ۱۳۱ ۱۳۲ ۱۳۳ ۱۳۴ ۱۳۵ ۱۳۶ ۱۳۷ ۱۳۸ ۱۳۹ ۱۴۰ ۱۴۱ ۱۴۲ ۱۴۳ ۱۴۴ ۱۴۵ ۱۴۶ ۱۴۷ ۱۴۸ ۱۴۹ ۱۵۰ ۱۵۱ ۱۵۲ ۱۵۳ ۱۵۴ ۱۵۵ ۱۵۶ ۱۵۷ ۱۵۸ ۱۵۹ ۱۶۰ ۱۶۱ ۱۶۲ ۱۶۳ ۱۶۴ ۱۶۵ ۱۶۶ ۱۶۷ ۱۶۸ ۱۶۹ ۱۷۰ ۱۷۱ ۱۷۲ ۱۷۳ ۱۷۴ ۱۷۵ ۱۷۶ ۱۷۷ ۱۷۸ ۱۷۹ ۱۸۰ ۱۸۱ ۱۸۲ ۱۸۳ ۱۸۴ ۱۸۵ ۱۸۶ ۱۸۷ ۱۸۸ ۱۸۹ ۱۹۰ ۱۹۱ ۱۹۲ ۱۹۳ ۱۹۴ ۱۹۵ ۱۹۶ ۱۹۷ ۱۹۸ ۱۹۹ ۲۰۰ ۲۰۱ ۲۰۲ ۲۰۳ ۲۰۴ ۲۰۵ ۲۰۶ ۲۰۷ ۲۰۸ ۲۰۹ ۲۱۰ ۲۱۱ ۲۱۲ ۲۱۳ ۲۱۴ ۲۱۵ ۲۱۶ ۲۱۷ ۲۱۸ ۲۱۹ ۲۲۰ ۲۲۱ ۲۲۲ ۲۲۳ ۲۲۴ ۲۲۵ ۲۲۶ ۲۲۷ ۲۲۸ ۲۲۹ ۲۳۰ ۲۳۱ ۲۳۲ ۲۳۳ ۲۳۴ ۲۳۵ ۲۳۶ ۲۳۷ ۲۳۸ ۲۳۹ ۲۴۰ ۲۴۱ ۲۴۲ ۲۴۳ ۲۴۴ ۲۴۵ ۲۴۶ ۲۴۷ ۲۴۸ ۲۴۹ ۲۵۰ ۲۵۱ ۲۵۲ ۲۵۳ ۲۵۴ ۲۵۵ ۲۵۶ ۲۵۷ ۲۵۸ ۲۵۹ ۲۶۰ ۲۶۱ ۲۶۲ ۲۶۳ ۲۶۴ ۲۶۵ ۲۶۶ ۲۶۷ ۲۶۸ ۲۶۹ ۲۷۰ ۲۷۱ ۲۷۲ ۲۷۳ ۲۷۴ ۲۷۵ ۲۷۶ ۲۷۷ ۲۷۸ ۲۷۹ ۲۸۰ ۲۸۱ ۲۸۲ ۲۸۳ ۲۸۴ ۲۸۵ ۲۸۶ ۲۸۷ ۲۸۸ ۲۸۹ ۲۹۰ ۲۹۱ ۲۹۲ ۲۹۳ ۲۹۴ ۲۹۵ ۲۹۶ ۲۹۷ ۲۹۸ ۲۹۹ ۳۰۰ ۳۰۱ ۳۰۲ ۳۰۳ ۳۰۴ ۳۰۵ ۳۰۶ ۳۰۷ ۳۰۸ ۳۰۹ ۳۱۰ ۳۱۱ ۳۱۲ ۳۱۳ ۳۱۴ ۳۱۵ ۳۱۶ ۳۱۷ ۳۱۸ ۳۱۹ ۳۲۰ ۳۲۱ ۳۲۲ ۳۲۳ ۳۲۴ ۳۲۵ ۳۲۶ ۳۲۷ ۳۲۸ ۳۲۹ ۳۳۰ ۳۳۱ ۳۳۲ ۳۳۳ ۳۳۴ ۳۳۵ ۳۳۶ ۳۳۷ ۳۳۸ ۳۳۹ ۳۴۰ ۳۴۱ ۳۴۲ ۳۴۳ ۳۴۴ ۳۴۵ ۳۴۶ ۳۴۷ ۳۴۸ ۳۴۹ ۳۵۰ ۳۵۱ ۳۵۲ ۳۵۳ ۳۵۴ ۳۵۵ ۳۵۶ ۳۵۷ ۳۵۸ ۳۵۹ ۳۶۰ ۳۶۱ ۳۶۲ ۳۶۳ ۳۶۴ ۳۶۵ ۳۶۶ ۳۶۷ ۳۶۸ ۳۶۹ ۳۷۰ ۳۷۱ ۳۷۲ ۳۷۳ ۳۷۴ ۳۷۵ ۳۷۶ ۳۷۷ ۳۷۸ ۳۷۹ ۳۸۰ ۳۸۱ ۳۸۲ ۳۸۳ ۳۸۴ ۳۸۵ ۳۸۶ ۳۸۷ ۳۸۸ ۳۸۹ ۳۹۰ ۳۹۱ ۳۹۲ ۳۹۳ ۳۹۴ ۳۹۵ ۳۹۶ ۳۹۷ ۳۹۸ ۳۹۹ ۴۰۰ ۴۰۱ ۴۰۲ ۴۰۳ ۴۰۴ ۴۰۵ ۴۰۶ ۴۰۷ ۴۰۸ ۴۰۹ ۴۱۰ ۴۱۱ ۴۱۲ ۴۱۳ ۴۱۴ ۴۱۵ ۴۱۶ ۴۱۷ ۴۱۸ ۴۱۹ ۴۲۰ ۴۲۱ ۴۲۲ ۴۲۳ ۴۲۴ ۴۲۵ ۴۲۶ ۴۲۷ ۴۲۸ ۴۲۹ ۴۳۰ ۴۳۱ ۴۳۲ ۴۳۳ ۴۳۴ ۴۳۵ ۴۳۶ ۴۳۷ ۴۳۸ ۴۳۹ ۴۴۰ ۴۴۱ ۴۴۲ ۴۴۳ ۴۴۴ ۴۴۵ ۴۴۶ ۴۴۷ ۴۴۸ ۴۴۹ ۴۵۰ ۴۵۱ ۴۵۲ ۴۵۳ ۴۵۴ ۴۵۵ ۴۵۶ ۴۵۷ ۴۵۸ ۴۵۹ ۴۶۰ ۴۶۱ ۴۶۲ ۴۶۳ ۴۶۴ ۴۶۵ ۴۶۶ ۴۶۷ ۴۶۸ ۴۶۹ ۴۷۰ ۴۷۱ ۴۷۲ ۴۷۳ ۴۷۴ ۴۷۵ ۴۷۶ ۴۷۷ ۴۷۸ ۴۷۹ ۴۸۰ ۴۸۱ ۴۸۲ ۴۸۳ ۴۸۴ ۴۸۵ ۴۸۶ ۴۸۷ ۴۸۸ ۴۸۹ ۴۹۰ ۴۹۱ ۴۹۲ ۴۹۳ ۴۹۴ ۴۹۵ ۴۹۶ ۴۹۷ ۴۹۸ ۴۹۹ ۵۰۰ ۵۰۱ ۵۰۲ ۵۰۳ ۵۰۴ ۵۰۵ ۵۰۶ ۵۰۷ ۵۰۸ ۵۰۹ ۵۱۰ ۵۱۱ ۵۱۲ ۵۱۳ ۵۱۴ ۵۱۵ ۵۱۶ ۵۱۷ ۵۱۸ ۵۱۹ ۵۲۰ ۵۲۱ ۵۲۲ ۵۲۳ ۵۲۴ ۵۲۵ ۵۲۶ ۵۲۷ ۵۲۸ ۵۲۹ ۵۳۰ ۵۳۱ ۵۳۲ ۵۳۳ ۵۳۴ ۵۳۵ ۵۳۶ ۵۳۷ ۵۳۸ ۵۳۹ ۵۴۰ ۵۴۱ ۵۴۲ ۵۴۳ ۵۴۴ ۵۴۵ ۵۴۶ ۵۴۷ ۵۴۸ ۵۴۹ ۵۵۰ ۵۵۱ ۵۵۲ ۵۵۳ ۵۵۴ ۵۵۵ ۵۵۶ ۵۵۷ ۵۵۸ ۵۵۹ ۵۶۰ ۵۶۱ ۵۶۲ ۵۶۳ ۵۶۴ ۵۶۵ ۵۶۶ ۵۶۷ ۵۶۸ ۵۶۹ ۵۷۰ ۵۷۱ ۵۷۲ ۵۷۳ ۵۷۴ ۵۷۵ ۵۷۶ ۵۷۷ ۵۷۸ ۵۷۹ ۵۸۰ ۵۸۱ ۵۸۲ ۵۸۳ ۵۸۴ ۵۸۵ ۵۸۶ ۵۸۷ ۵۸۸ ۵۸۹ ۵۹۰ ۵۹۱ ۵۹۲ ۵۹۳ ۵۹۴ ۵۹۵ ۵۹۶ ۵۹۷ ۵۹۸ ۵۹۹ ۶۰۰ ۶۰۱ ۶۰۲ ۶۰۳ ۶۰۴ ۶۰۵ ۶۰۶ ۶۰۷ ۶۰۸ ۶۰۹ ۶۱۰ ۶۱۱ ۶۱۲ ۶۱۳ ۶۱۴ ۶۱۵ ۶۱۶ ۶۱۷ ۶۱۸ ۶۱۹ ۶۲۰ ۶۲۱ ۶۲۲ ۶۲۳ ۶۲۴ ۶۲۵ ۶۲۶ ۶۲۷ ۶۲۸ ۶۲۹ ۶۳۰ ۶۳۱ ۶۳۲ ۶۳۳ ۶۳۴ ۶۳۵ ۶۳۶ ۶۳۷ ۶۳۸ ۶۳۹ ۶۴۰ ۶۴۱ ۶۴۲ ۶۴۳ ۶۴۴ ۶۴۵ ۶۴۶ ۶۴۷ ۶۴۸ ۶۴۹ ۶۵۰ ۶۵۱ ۶۵۲ ۶۵۳ ۶۵۴ ۶۵۵ ۶۵۶ ۶۵۷ ۶۵۸ ۶۵۹ ۶۶۰ ۶۶۱ ۶۶۲ ۶۶۳ ۶۶۴ ۶۶۵ ۶۶۶ ۶۶۷ ۶۶۸ ۶۶۹ ۶۷۰ ۶۷۱ ۶۷۲ ۶۷۳ ۶۷۴ ۶۷۵ ۶۷۶ ۶۷۷ ۶۷۸ ۶۷۹ ۶۸۰ ۶۸۱ ۶۸۲ ۶۸۳ ۶۸۴ ۶۸۵ ۶۸۶ ۶۸۷ ۶۸۸ ۶۸۹ ۶۹۰ ۶۹۱ ۶۹۲ ۶۹۳ ۶۹۴ ۶۹۵ ۶۹۶ ۶۹۷ ۶۹۸ ۶۹۹ ۷۰۰ ۷۰۱ ۷۰۲ ۷۰۳ ۷۰۴ ۷۰۵ ۷۰۶ ۷۰۷ ۷۰۸ ۷۰۹ ۷۱۰ ۷۱۱ ۷۱۲ ۷۱۳ ۷۱۴ ۷۱۵ ۷۱۶ ۷۱۷ ۷۱۸ ۷۱۹ ۷۲۰ ۷۲۱ ۷۲۲ ۷۲۳ ۷۲۴ ۷۲۵ ۷۲۶ ۷۲۷ ۷۲۸ ۷۲۹ ۷۳۰ ۷۳۱ ۷۳۲ ۷۳۳ ۷۳۴ ۷۳۵ ۷۳۶ ۷۳۷ ۷۳۸ ۷۳۹ ۷۴۰ ۷۴۱ ۷۴۲ ۷۴۳ ۷۴۴ ۷۴۵ ۷۴۶ ۷۴۷ ۷۴۸ ۷۴۹ ۷۵۰ ۷۵۱ ۷۵۲ ۷۵۳ ۷۵۴ ۷۵۵ ۷۵۶ ۷۵۷ ۷۵۸ ۷۵۹ ۷۶۰ ۷۶۱ ۷۶۲ ۷۶۳ ۷۶۴ ۷۶۵ ۷۶۶ ۷۶۷ ۷۶۸ ۷۶۹ ۷۷۰ ۷۷۱ ۷۷۲ ۷۷۳ ۷۷۴ ۷۷۵ ۷۷۶ ۷۷۷ ۷۷۸ ۷۷۹ ۷۸۰ ۷۸۱ ۷۸۲ ۷۸۳ ۷۸۴ ۷۸۵ ۷۸۶ ۷۸۷ ۷۸۸ ۷۸۹ ۷۹۰ ۷۹۱ ۷۹۲ ۷۹۳ ۷۹۴ ۷۹۵ ۷۹۶ ۷۹۷ ۷۹۸ ۷۹۹ ۸۰۰ ۸۰۱ ۸۰۲ ۸۰۳ ۸۰۴ ۸۰۵ ۸۰۶ ۸۰۷ ۸۰۸ ۸۰۹ ۸۱۰ ۸۱۱ ۸۱۲ ۸۱۳ ۸۱۴ ۸۱۵ ۸۱۶ ۸۱۷ ۸۱۸ ۸۱۹ ۸۲۰ ۸۲۱ ۸۲۲ ۸۲۳ ۸۲۴ ۸۲۵ ۸۲۶ ۸۲۷ ۸۲۸ ۸۲۹ ۸۳۰ ۸۳۱ ۸۳۲ ۸۳۳ ۸۳۴ ۸۳۵ ۸۳۶ ۸۳۷ ۸۳۸ ۸۳۹ ۸۴۰ ۸۴۱ ۸۴۲ ۸۴۳ ۸۴۴ ۸۴۵ ۸۴۶ ۸۴۷ ۸۴۸ ۸۴۹ ۸۵۰ ۸۵۱ ۸۵۲ ۸۵۳ ۸۵۴ ۸۵۵ ۸۵۶ ۸۵۷ ۸۵۸ ۸۵۹ ۸۶۰ ۸۶۱ ۸۶۲ ۸۶۳ ۸۶۴ ۸۶۵ ۸۶۶ ۸۶۷ ۸۶۸ ۸۶۹ ۸۷۰ ۸۷۱ ۸۷۲ ۸۷۳ ۸۷۴ ۸۷۵ ۸۷۶ ۸۷۷ ۸۷۸ ۸۷۹ ۸۸۰ ۸۸۱ ۸۸۲ ۸۸۳ ۸۸۴ ۸۸۵ ۸۸۶ ۸۸۷ ۸۸۸ ۸۸۹ ۸۹۰ ۸۹۱ ۸۹۲ ۸۹۳ ۸۹۴ ۸۹۵ ۸۹۶ ۸۹۷ ۸۹۸ ۸۹۹ ۹۰۰ ۹۰۱ ۹۰۲ ۹۰۳ ۹۰۴ ۹۰۵ ۹۰۶ ۹۰۷ ۹۰۸ ۹۰۹ ۹۱۰ ۹۱۱ ۹۱۲ ۹۱۳ ۹۱۴ ۹۱۵ ۹۱۶ ۹۱۷ ۹۱۸ ۹۱۹ ۹۲۰ ۹۲۱ ۹۲۲ ۹۲۳ ۹۲۴ ۹۲۵ ۹۲۶ ۹۲۷ ۹۲۸ ۹۲۹ ۹۳۰ ۹۳۱ ۹۳۲ ۹۳۳ ۹۳۴ ۹۳۵ ۹۳۶ ۹۳۷ ۹۳۸ ۹۳۹ ۹۴۰ ۹۴۱ ۹۴۲ ۹۴۳ ۹۴۴ ۹۴۵ ۹۴۶ ۹۴۷ ۹۴۸ ۹۴۹ ۹۵۰ ۹۵۱ ۹۵۲ ۹۵۳ ۹۵۴ ۹۵۵ ۹۵۶ ۹۵۷ ۹۵۸ ۹۵۹ ۹۶۰ ۹۶۱ ۹۶۲ ۹۶۳ ۹۶۴ ۹۶۵ ۹۶۶ ۹۶۷ ۹۶۸ ۹۶۹ ۹۷۰ ۹۷۱ ۹۷۲ ۹۷۳ ۹۷۴ ۹۷۵ ۹۷۶ ۹۷۷ ۹۷۸ ۹۷۹ ۹۸۰ ۹۸۱ ۹۸۲ ۹۸۳ ۹۸۴ ۹۸۵ ۹۸۶ ۹۸۷ ۹۸۸ ۹۸۹ ۹۹۰ ۹۹۱ ۹۹۲ ۹۹۳ ۹۹۴ ۹۹۵ ۹۹۶ ۹۹۷ ۹۹۸ ۹۹۹ ۱۰۰۰ ۱۰۰۱ ۱۰۰۲ ۱۰۰۳ ۱۰۰۴ ۱۰۰۵ ۱۰۰۶ ۱۰۰۷ ۱۰۰۸ ۱۰۰۹ ۱۰۱۰ ۱۰۱۱ ۱۰۱۲ ۱۰۱۳ ۱۰۱۴ ۱۰۱۵ ۱۰۱۶ ۱۰۱۷ ۱۰۱۸ ۱۰۱۹ ۱۰۲۰ ۱۰۲۱ ۱۰۲۲ ۱۰۲۳ ۱۰۲۴ ۱۰۲۵ ۱۰۲۶ ۱۰۲۷ ۱۰۲۸ ۱۰۲۹ ۱۰۳۰ ۱۰۳۱ ۱۰۳۲ ۱۰۳۳ ۱۰۳۴ ۱۰۳۵ ۱۰۳۶ ۱۰۳۷ ۱۰۳۸ ۱۰۳۹ ۱۰۴۰ ۱۰۴۱ ۱۰۴۲ ۱۰۴۳ ۱۰۴۴ ۱۰۴۵ ۱۰۴۶ ۱۰۴۷ ۱۰۴۸ ۱۰۴۹ ۱۰۵۰ ۱۰۵۱ ۱۰۵۲ ۱۰۵۳ ۱۰۵۴ ۱۰۵۵ ۱۰۵۶ ۱۰۵۷ ۱۰۵۸ ۱۰۵۹ ۱۰۶۰ ۱۰۶۱ ۱۰۶۲ ۱۰۶۳ ۱۰۶۴ ۱۰۶۵ ۱۰۶۶ ۱۰۶۷ ۱۰۶۸ ۱۰۶۹ ۱۰۷۰ ۱۰۷۱ ۱۰۷۲ ۱۰۷۳ ۱۰۷۴ ۱۰۷۵ ۱۰۷۶ ۱۰۷۷ ۱۰۷۸ ۱۰۷۹ ۱۰۸۰ ۱۰۸۱ ۱۰۸۲ ۱۰۸۳ ۱۰۸۴ ۱۰۸۵ ۱۰۸۶ ۱۰۸۷ ۱۰۸۸ ۱۰۸۹ ۱۰۹۰ ۱۰۹۱ ۱۰۹۲ ۱۰۹۳ ۱۰۹۴ ۱۰۹۵ ۱۰۹۶ ۱۰۹۷ ۱۰۹۸ ۱۰۹۹ ۱۱۰۰ ۱۱۰۱ ۱۱۰۲ ۱۱۰۳ ۱۱۰۴ ۱۱۰۵ ۱۱۰۶ ۱۱۰۷ ۱۱۰۸ ۱۱۰۹ ۱۱۱۰ ۱۱۱۱ ۱۱۱۲ ۱۱۱۳ ۱۱۱۴ ۱۱۱۵ ۱۱۱۶ ۱۱۱۷ ۱۱۱۸ ۱۱۱۹ ۱۱۲۰ ۱۱۲۱ ۱۱۲۲ ۱۱۲۳ ۱۱۲۴ ۱۱۲۵ ۱۱۲۶ ۱۱۲۷ ۱۱۲۸ ۱۱۲۹ ۱۱۳۰ ۱۱۳۱ ۱۱۳۲ ۱۱۳۳ ۱۱۳۴ ۱۱۳۵ ۱۱۳۶ ۱۱۳۷ ۱۱۳۸ ۱۱۳۹ ۱۱۴۰ ۱۱۴۱ ۱۱۴۲ ۱۱۴۳ ۱۱۴۴ ۱۱۴۵ ۱۱۴۶ ۱۱۴۷ ۱۱۴۸ ۱۱۴۹ ۱۱۵۰ ۱۱۵۱ ۱۱۵۲ ۱۱۵۳ ۱۱۵۴ ۱۱۵۵ ۱۱۵۶ ۱۱۵۷ ۱۱۵۸ ۱۱۵۹ ۱۱۶۰ ۱۱۶۱ ۱۱۶۲ ۱۱۶۳ ۱۱۶۴ ۱۱۶۵ ۱۱۶۶ ۱۱۶۷ ۱۱۶۸ ۱۱۶۹ ۱۱۷۰ ۱۱۷۱ ۱۱۷۲ ۱۱۷۳ ۱۱۷۴ ۱۱۷۵ ۱۱۷۶ ۱۱۷۷ ۱۱۷۸ ۱۱۷۹ ۱۱۸۰ ۱۱۸۱ ۱۱۸۲ ۱۱۸۳ ۱۱۸۴ ۱۱۸۵ ۱۱۸۶ ۱۱۸۷ ۱۱۸۸ ۱۱۸۹ ۱۱۹۰ ۱۱۹۱ ۱۱۹۲ ۱۱۹۳ ۱۱۹۴ ۱۱۹۵ ۱۱۹۶ ۱۱۹۷ ۱۱۹۸ ۱۱۹۹ ۱۲۰۰ ۱۲۰۱ ۱۲۰۲ ۱۲۰۳ ۱۲۰۴ ۱۲۰۵ ۱۲۰۶ ۱۲۰۷ ۱۲۰۸ ۱۲۰۹ ۱۲۱۰ ۱۲۱۱ ۱۲۱۲ ۱۲۱۳ ۱۲۱۴ ۱۲۱۵ ۱۲۱۶ ۱۲۱۷ ۱۲۱۸ ۱۲۱۹ ۱۲۲۰ ۱۲۲۱ ۱۲۲۲ ۱۲۲۳ ۱۲۲۴ ۱۲۲۵ ۱۲۲۶ ۱۲۲۷ ۱۲۲۸ ۱۲۲۹ ۱۲۳۰ ۱۲۳۱ ۱۲۳۲ ۱۲۳۳ ۱۲۳۴ ۱۲۳۵ ۱۲۳۶ ۱۲۳۷ ۱۲۳۸ ۱۲۳۹ ۱۲۴۰ ۱۲۴۱ ۱۲۴۲ ۱۲۴۳ ۱۲۴۴ ۱۲۴۵ ۱۲۴۶ ۱۲۴۷ ۱۲۴۸ ۱۲۴۹ ۱۲۵۰ ۱۲۵۱ ۱۲۵۲ ۱۲۵۳ ۱۲۵۴ ۱۲۵۵ ۱۲۵۶ ۱۲۵۷ ۱۲۵۸ ۱۲۵۹ ۱۲۶۰ ۱۲۶۱ ۱۲۶۲ ۱۲۶۳ ۱۲۶۴ ۱۲۶۵ ۱۲۶۶ ۱۲۶۷ ۱۲۶۸ ۱۲۶۹ ۱۲۷۰ ۱۲۷۱ ۱۲۷۲ ۱۲۷۳ ۱۲۷۴ ۱۲۷۵ ۱۲۷۶ ۱۲۷۷ ۱۲۷۸ ۱۲۷۹ ۱۲۸۰ ۱۲۸۱ ۱۲۸۲ ۱۲۸۳ ۱۲۸۴ ۱۲۸۵ ۱۲۸۶ ۱۲۸۷ ۱۲۸۸ ۱۲۸۹ ۱۲۹۰ ۱۲۹۱ ۱۲۹۲ ۱۲۹۳ ۱۲۹۴ ۱۲۹۵ ۱۲۹۶ ۱۲۹۷ ۱۲۹۸ ۱۲۹۹ ۱۳۰۰ ۱۳۰۱ ۱۳۰۲ ۱۳۰۳ ۱۳۰۴ ۱۳۰۵ ۱۳۰۶ ۱۳۰۷ ۱۳۰۸ ۱۳۰۹ ۱۳۱۰ ۱۳۱۱ ۱۳۱۲ ۱۳۱۳ ۱۳۱۴ ۱۳۱۵ ۱۳۱۶ ۱۳۱۷ ۱۳۱۸ ۱۳۱۹ ۱۳۲۰ ۱۳۲۱ ۱۳۲۲ ۱۳۲۳ ۱۳۲۴ ۱۳۲۵ ۱۳۲۶ ۱۳۲۷ ۱۳۲۸ ۱۳۲۹ ۱۳۳۰ ۱۳۳۱ ۱۳۳۲ ۱۳۳۳ ۱۳۳۴ ۱۳۳۵ ۱۳۳۶ ۱۳۳۷ ۱۳۳۸ ۱۳۳۹ ۱۳۴۰ ۱۳۴۱ ۱۳۴۲ ۱۳۴۳ ۱۳۴۴ ۱۳۴۵ ۱۳۴۶ ۱۳۴۷ ۱۳۴۸ ۱۳۴۹ ۱۳۵۰ ۱۳۵۱ ۱۳۵۲ ۱۳۵۳ ۱۳۵۴ ۱۳۵۵ ۱۳۵۶ ۱۳۵۷ ۱۳۵۸ ۱۳۵۹ ۱۳۶۰ ۱۳۶۱ ۱۳۶۲ ۱۳۶۳ ۱۳۶۴ ۱۳۶۵ ۱۳۶۶ ۱۳۶۷ ۱۳۶۸ ۱۳۶۹ ۱۳۷۰ ۱۳۷۱ ۱۳۷۲ ۱۳۷۳ ۱۳۷۴ ۱۳۷۵ ۱۳۷۶ ۱۳۷۷ ۱۳۷۸ ۱۳۷۹ ۱۳۸۰ ۱۳۸۱ ۱۳۸۲ ۱۳۸۳ ۱۳۸۴ ۱۳۸۵ ۱۳۸۶ ۱۳۸۷ ۱۳۸۸ ۱۳۸۹ ۱۳۹۰ ۱۳۹۱ ۱۳۹۲ ۱۳۹۳ ۱۳۹۴ ۱۳۹۵ ۱۳۹۶ ۱۳۹۷ ۱۳۹۸ ۱۳۹۹ ۱۴۰۰ ۱۴۰۱ ۱۴۰۲ ۱۴۰۳ ۱۴۰۴ ۱۴۰۵ ۱۴۰۶ ۱۴۰۷ ۱۴۰۸ ۱۴۰۹ ۱۴۱۰ ۱۴۱۱ ۱۴۱۲ ۱۴۱۳ ۱۴۱۴ ۱۴۱۵ ۱۴۱۶ ۱۴۱۷ ۱۴۱۸ ۱۴۱۹ ۱۴۲۰ ۱۴۲۱ ۱۴۲۲ ۱۴۲۳ ۱۴۲۴ ۱۴۲۵ ۱۴۲۶ ۱۴۲۷ ۱۴۲۸ ۱۴۲۹ ۱۴۳۰ ۱۴۳۱ ۱۴۳۲ ۱۴۳۳ ۱۴۳۴ ۱۴۳۵ ۱۴۳۶ ۱۴۳۷ ۱۴۳۸ ۱۴۳۹ ۱۴۴۰ ۱۴۴۱ ۱۴۴۲ ۱۴۴۳ ۱۴۴۴ ۱۴۴۵ ۱۴۴۶ ۱۴۴۷ ۱۴۴۸ ۱۴۴۹ ۱۴۵۰ ۱۴۵۱ ۱۴۵۲ ۱۴۵۳ ۱۴۵۴ ۱۴۵۵ ۱۴۵۶ ۱۴۵۷ ۱۴۵۸ ۱۴۵۹ ۱۴۶۰ ۱۴۶۱ ۱۴۶۲ ۱۴۶۳ ۱۴۶۴ ۱۴۶۵ ۱۴۶۶ ۱۴۶۷ ۱۴۶۸ ۱۴۶۹ ۱۴۷۰ ۱۴۷۱ ۱۴۷۲ ۱۴۷۳ ۱۴۷۴ ۱۴۷۵ ۱۴۷۶ ۱۴۷۷ ۱۴۷۸ ۱۴۷۹ ۱۴۸۰ ۱۴۸۱ ۱۴۸۲ ۱۴۸۳ ۱۴۸۴ ۱۴۸۵ ۱۴۸۶ ۱۴۸۷ ۱۴۸۸ ۱۴۸۹ ۱۴۹۰ ۱۴۹۱ ۱۴۹۲ ۱۴۹۳ ۱۴۹۴ ۱۴۹۵ ۱۴۹۶ ۱۴۹۷ ۱۴۹۸ ۱۴۹۹ ۱۵۰۰ ۱۵۰۱ ۱۵۰۲ ۱۵۰۳ ۱۵۰۴ ۱۵۰۵ ۱۵۰۶ ۱۵۰۷ ۱۵۰۸ ۱۵۰۹ ۱۵۱۰ ۱۵۱۱ ۱۵۱۲ ۱۵۱۳ ۱۵۱۴ ۱۵۱۵ ۱۵۱۶ ۱۵۱۷ ۱۵۱۸ ۱۵۱۹ ۱۵۲۰ ۱۵۲۱ ۱۵۲۲ ۱۵۲۳ ۱۵۲۴ ۱۵۲۵

پھر چپاس پر رُبِ مستہ یا ثلث تبیع کا اضافہ ہو جائے گا۔ امام ابو حنیفہؒ کی تیسری روایت صاحبینؒ کے مطابق ہے۔

پھر ظاہر یہ کے نزدیک بقر اگر چپاس سے کم ہوں تو ان پر کوئی زکوٰۃ نہیں اور پھر ہر چپاس پر ایک بقرہ ہے۔ جبکہ حضرت سعید بن المسیبؒ اور امام زہریؒ کے نزدیک بقر کا تناسب اونٹ کی طرح پانچ ہی سے شروع ہو جاتا ہے اور پانچ پر ایک بکری واجب ہوتی ہے دس پر دو، پندرہ پر تین اور بیس پر چار اور سیس پر ایک بقرہ۔ پھر جب عدد چھتر ہو جائے تو اس میں دو بقرہ، یہاں تک کہ عدد ایک سو بیس تک پہنچ جائے اور اس سے زائد ہونے پر ہر چالیس پر ایک بقرہ ہے۔ واللہ اعلم۔

عن معاذ بن جبلؓ قال: بعثني النبي صلى الله عليه وسلم إلى اليمن فأمرني

أن أخذ من كل ثلاثين بقرًا تبعًا أو تبعية ومن كل أربعين مستة " ومن كل حالمٍ دينارًا " ومن كل حالمٍ دينارًا كما مطلب یہ ہے کہ ہر بالغ ذمی سے ایک دینار بطور حبزیہ وصول کیا جائے۔

جزیہ اور اس کی قسمیں | واضح رہے کہ جزیہ کی دو قسمیں ہیں، ایک وہ جو کفار پر ملتی

ہے ان تمام کی تفصیل اور دلائل کیلئے دیکھیے فتح القدیر (ج ۱ ص ۴۰۹ و ۵۰۰) باب صدقة السوائم فصل فی البقرۃ مرتب ۱۲
مے غالباً ان حضرات کا استدلال حضرت جابر بن عبد اللہ کے اثر سے ہے جو ان کے مسند کے مطابق مروی ہے لیکن امام بیہقیؒ نے اس کو موقوف اور منقطع قرار دیا ہے۔ دیکھیے سنن کبریٰ بیہقی (ج ۲ ص ۱۹۹) باب کیت فرض صدقة البقرۃ نیز دیکھیے زیلعی اور اس کی تعلیقات (ج ۲ ص ۳۴۸) باب صدقة السوائم، فصل فی البقرۃ ۱۲ مرتب غنی عنہ

مے قال الشيخ (الانوار) وفي رواية " اثنا عشر درهماً " ولا تجارض فيها، فان الدرهم نوعان - نوع يكون عشرة منه ديناراً ونوع يكون اثنا عشر منه ديناراً - كذا في المعارف (ج ۵ ص ۱۹۵) ۱۲ مرتب
مے جزیہ وہ رقم جو غیر مسلموں کو اسلامی حکومت میں سکونت اختیار کرنے کیلئے سالانہ ادا کرنی پڑتی ہے اس کا مادہ " جزیہ یجزی " ہے جس کے معنی ادا کرنے کے آتے ہیں۔ جزیہ کی حقیقت یہ ہے کہ اسلام نے حکومت اسلامیہ کی حفاظت اور نظام اسلامی کی بقا کی ذمہ داری ہر مسلمان پر عائد کی ہے، چنانچہ خلیفہ اسلام بوقت ضرورت اس ذمہ داری کو پورا کرنے کیلئے ہر بالغ مرد اور عورت کو فوجی مقاصد کیلئے طلب کر سکتا ہے لیکن غیر مسلموں پر جو نظام اسلامی کی حقانیت پر عقیدہ نہیں رکھتے اسلام نے اس کی مدافعت کیلئے توارا اٹھانے کی ذمہ داری عائد نہیں کی، لیکن جب وہ اسلامی نظام کے ماتحت امن و اطمینان کی زندگی بسر کریں اور تقریباً ان تمام حقوق شہریت سے استفادہ کریں جن سے مسلمان استفادہ کرتے ہیں تو لازم تھا کہ وہ اس کا کچھ معاوضہ بھی ادا کریں یہی معاوضہ

جزیہ یجزی

رضا مندی سے مقرر کیا جاتا ہے اس کی کوئی مقدار مقرر نہیں بلکہ امام کی رائے کے سیرور ہوتا
مناسب سمجھے مقرر کر دے، اس جزیرہ کو جزیرہ صلح کہا جاتا ہے۔ دوسری قسم کا جزیرہ وہ ہے جو قہر اور
غلطی مقرر کیا جاتا ہے جبکہ مسلمان کفار پر غلبہ حاصل کر لیتے ہیں، اس جزیرہ کی مقدار متعین ہے یعنی لڑائی
پر چار درہم ماہانہ کے اعتبار سے اڑتالیس درہم سالانہ، اور متوسط الحال پر اس کا آدھا یعنی دو درہم
ماہانہ کے اعتبار سے چوبیس درہم سالانہ، اور غریب آدمی پر اس کا بھی نصف یعنی ایک درہم ماہانہ
کے اعتبار سے چارہ درہم سالانہ۔

حدیث باب میں جس جزیرہ کا ذکر ہے اس کا تعلق پہلی قسم یعنی جزیرہ صلح سے ہے جس کی دلیل یہ
ہے کہ بعض روایات میں یہ ہاں پر ”من کل حالہ وحالہ دیناراً“ کے الفاظ آئے
ہیں حالانکہ عام حالات میں غور پر جزیرہ (یعنی دوسری قسم کا جزیرہ) کسی کے نزدیک بھی واجب نہیں
ہوتا لہذا اس حدیث کو جزیرہ صلح پر محمول کئے بغیر چارہ نہیں۔

أَوْ عَدْلَهُ مَعَاظِرٌ یعنی ہر بالغ ذمی سے ایک دینار بطور جزیرہ لیا جائے یا اس کے برابر
(یعنی قیمت کے برابر) کپڑے لے لئے جائیں، یہ اس بات پر دل ہے کہ جزیرہ اور صدقہ وغیرہ میں اگر
دراہم کے بجائے کوئی اور چیز ان کی مساوی قیمت کی دی جائے تو درست ہے امام بخاری کا مسلک
بھی یہی ہے، ابن رشید فرماتے ہیں ”وَأُفْقُ الْبُخَارِيِّ فِي هَذِهِ الْمَسْئَلَةِ الْخَفِيفَةُ مَعَ كَثْرَةِ

۱۔ نصب الرایہ (ج ۲ ص ۴۴۵ و ۴۴۶) کتاب السیر باب الجزیرۃ ۱۲ مرتب

۲۔ تفصیل کیلئے دیکھئے معارف السنن (ج ۵ ص ۱۹۴ و ۱۹۵) ۱۲

۳۔ قال المصنف: يقال: عدل: بالكسر أي: بزنة، وبالفتح: أي: مثل - ومنه: ”أَوْ عَدْلُ ذَلِكَ مِثْلًا“ وقال غيره: هما لغتان
بمعنى (أي: المثل) قيل: بالكسر من الجنس، وبالفتح من غير الجنس، وقيل: بالعكس - ہدی الساری مقدمۃ فتح الباری (ص ۱۵۰) ۱۲ مرتب
۴۔ ثوب یعنی قيل: المعاذ اسم قبیلۃ فی الیمن تنسب الیہا الثیاب، وبالاول وقع تفسیرہ فی روایۃ ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۲۲) باب فی زکوۃ
السائتہ - م) ”ثیاب تكون باليمن“ ربما يكون هذه التسمیۃ مجازاً - والثانی ذکرہ فی النہایۃ واكتفى بہ وقال: المیم زائدة لھكنا

فی ”المعارف“ (ج ۵ ص ۱۹۶) ۱۲ مرتب

۵۔ چنانچہ علامہ بخاری فرماتے ہیں ”ہذا يدل على جواز دفع القيمة في الصدقة“ معارف السنن (ج ۵ ص ۱۹۵) ۱۲ مرتب

۶۔ مجمع بخاری (ج ۱ ص ۱۹۴) باب العرض فی الزکاۃ ۱۲

۷۔ فتح الباری (ج ۲ ص ۲۴۶) باب العرض فی الزکاۃ ۱۲

مخالفتہ لہٰذا لیکن قادیان کے دلائل : چنانچہ امام بخاریؒ نے طائوسؓ سے نقل کیا ہے
 ” قَالَ مُعَاذُ أَهْلِ الْيَمَنِ : اسْتَوَيْتُ بِغُرْثِيَا خَمِيصَيْنِ أُولَيْسَ فِي الصَّدَقَةِ مَكَانُ
 الشَّعِيرِ وَالذَّرَّةِ (مکی) اہون علیکم وخیر لأصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم بالمدينة
 جمہور کے نزدیک زکوٰۃ و صدقات میں قیمت دینا جائز نہیں۔ جانبین کے دلائل و اجوبہ کی
 تفصیل کے لئے دیکھئے فتح الباری و عمدۃ القاری۔ (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ اخْذِ خِيَارِ الْمَالِ فِي الصَّدَقَةِ

ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بعث معاذاً الى اليمن فقال : انك تأتي
 قومًا اهل كتاب فادعهم الى شهادة أن لا إله الا الله وأنى رسول الله ، فإن هم
 أطاعوا ذلك فاعلمهم ما ان الله افترض عليهم خمس صلوات اتم

کیا کفار فروع کے بھی مخاطب ہیں؟ | احناف و شوافع کا اس پر اتفاق ہے کہ کفار
 مخاطب بالایمان بھی ہیں اور مخاطب بالعقوبات

رای الحدود و القصاص ، و المعاملات بھی۔ پھر اس پر بھی اتفاق ہے کہ جب کافر مشرک باسلام ہو جائے
 تو پچھلی نمازوں اور دوسرے فرائض و واجبات کی قضاء اس کے ذمہ واجب نہیں۔ البتہ اس
 بارے میں اختلاف ہے کہ کفار حالت کفر میں صلوٰۃ و صوم اور زکوٰۃ و حج جیسے فرائض کے مکلف اور
 مخاطب ہیں یا نہیں؟ مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک وہ ان عبادات کے مکلف اور مخاطب ہیں
 والیہ ذہب العراقیون من اصحابنا۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ ان حضرات کے نزدیک

۱۔ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۹۴) باب العرض فی الزکاة ۱۲

۲۔ ذکرہ ابو عبیدۃ بالسنن المهملة وفسره بالثوب الصغير، ہدی الساری (ص ۱۱۲) ۱۲

۳۔ (ج ۳ ص ۲۴۶ تا ۲۴۸) باب العرض فی الزکاة ۱۲

۴۔ (ج ۹ ص ۶ تا ۷) باب العرض فی الزکاة ۱۲

۵۔ یمن کے دو ضلع تھے، نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے سلمہ میں غزوہ تبوک سے واپسی پر ایک ضلع پر حضرت

معاذ بن جبلؓ کو اور دوسرے ضلع پر حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ کو گورنر بنا کر بھیجا، دوسرے قول کے مطابق یہ واقعہ ربیع الثانی

میں پیش آیا، پھر یہ دونوں حضرات آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات میں مدینہ طیبہ واپس آ سکے۔ دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۸ ص ۲۲۵)

باب وجوب الزکاة ۱۲ مرتب

کفار کو ان عبادات کے ترک کرنے پر آخرت میں عذاب دیا جائے گا جو عقوبت کفر سے زائد ہوگا۔
 حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ حنفیہ کے اس بارے میں تین اقوال ہیں۔ عراقیین کے
 کے نزدیک وہ اعتقاد ابھی مخاطب ہیں اور ادائے بھی لہذا قیامت کے دن ان کو ان عبادات پر
 عدم اعتقاد اور ان کی عدم ادائیگی دونوں حیثیتوں سے عذاب دیا جائے گا۔ جبکہ مشائخ ماوراء النہر
 کی ایک جماعت کے نزدیک وہ اعتقاد مخاطب ہیں، اور انہیں، لہذا ان کو عدم اعتقاد کی حیثیت سے
 تو عذاب دیا جائے گا عدم ادائیگی کی حیثیت سے نہیں۔ جبکہ حنفیہ ہی میں سے ایک جماعت کا کہنا یہ
 ہے کہ کفار عبادات کے مخاطب ہی نہیں، نہ عقیدہ اور نہ ہی عملاً، ان حضرات کے نزدیک کفار کو
 عدم ایمان پر تو عذاب دیا جائے گا لیکن عبادات کی عدم ادائیگی اور ان پر عدم اعتقاد کی وجہ سے کوئی
 عذاب نہ ہوگا۔ حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں ”والمختار قول العراقیین واختارہ
 صاحب ”البحر“ فی شرح ”المنار“ اھ

حدیث باب میں ”فإن هم أطاعوا ذلك فأعلمهم أن الله افترض عليهم“
 سے بعض حنفیہ نے اس بات پر استدلال کیا ہے کہ کفار فروع کے مخاطب نہیں ہیں جبکہ شافعیہ کا کہنا یہ ہے
 کہ اس حدیث میں شرائع کی ترتیب کو بیان کیا جا رہا ہے کہ کافر کو سب سے پہلے توحید اور رسالت کے بارے
 میں بتلایا جائے پھر فروع و احکام اس کے سامنے ذکر کئے جائیں۔ واللہ اعلم

ان الله افترض عليهم صدقة أموالهم تؤخذ من أغنيائهم وترد على
 فقرائهم۔ بعض حضرات نے ”وترد على فقرائهم“ کے جملہ سے استدلال کر کے کہا
 ہے کہ آیت مصارف میں اصناف ثمانیہ میں سے ہر صنف کو زکوٰۃ کی ادائیگی واجب نہیں ہے، حنفیہ کا مسلک

۱۔ واما المرتد اذا سلم فقیل: یجب علیہ قضاء الصلوات الغائبة حالة الارتداد، وقیل: لا۔ المعارف (ج ۵ ص ۱۹۸) ۱۳ مرتب
 ۲۔ وفي المسئلة ”تفصیل وبحث در جامع للبسط عمدة القاری (ج ۸ ص ۲۳۶) باب وجوب الزكاة ومعارف
 السنن (ج ۵ ص ۱۹۸) ۱۰۰ (۲۰۰) ۱۲ مرتب

۳۔ فاستدل ابن الجوزی فی ”التحقیق“ علی ذلک بحديث معاذ كما نقل الزیلعی فی نصب الرایة (ج ۲ ص ۲۹۷) باب
 من يجوز دفع الصدقات اليه ومن لا يجوز وشیخ ابن الہمام فی فتح القدر (ج ۲ ص ۱۹) باب من يجوز ان
 ۴۔ إلیما الصدقات لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمَوْلَاةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَ
 الْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ۔ سورۃ توبہ آیت ۵
 ۱۲ مرتب

بھی یہی ہے ، نیز اصناف اس کے بھی قائل ہیں کہ ایک صنف کے بھی کسی ایک فرد کو دینے سے زکوٰۃ ادا ہو جائے گی ۔ جبکہ شافعیہ اس بات کے قائل ہیں کہ زکوٰۃ کی ادائیگی کے لئے اصناف ثمانیہ میں سے ہر صنف کے کم از کم تین افراد کو دینا ضروری ہے ۔ مالکیہ و حنابلہ اس بارے میں حنفیہ کے ساتھ متفق ہیں کہ کسی ایک صنف کو دینے سے زکوٰۃ ادا ہو جائے گی ، البتہ اس صنف کے افراد کے تعدد کے وہ بھی قائل ہیں ۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ ” إِنَّمَا الصَّدَقَتُ لِلْفُقَرَاءِ ” الایۃ ، میں ” ل ” کے ذریعہ جو اضافت ہو رہی ہے وہ بیان استحقاق کے لئے ہے لہذا اصناف ثمانیہ میں سے ہر صنف کو زکوٰۃ کی ادائیگی ضروری ہوگی ، پھر چونکہ بیان اصناف کے وقت جمع کے صیغے استعمال کئے گئے ہیں اور جمع کا اقل فرد تین ہے لہذا ہر صنف کے بھی کم از کم تین افراد کو زکوٰۃ ادا کرنا ضروری ہوگا ۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک آیت میں ” ل ” کے ذریعہ ہونے والی اضافت اثبات استحقاق کے لئے نہیں ہے بلکہ بیان مصارف کے لئے ہے ۔ وجہ یہ ہے کہ زکوٰۃ اللہ تعالیٰ کا حق ہے نہ کہ بندوں کا ، البتہ علت فقر کی وجہ سے اصناف مذکورہ مصارف بن گئیں ، اور بحیثیت مصارف تمام اصناف کو زکوٰۃ کی ادائیگی ضروری نہ ہوگی ۔ پھر چونکہ ” لِلْفُقَرَاءِ ” وغیرہ تمام اصناف میں ” الف لام ” جنسی ہے اس لئے اس نے ان تمام کی جمعیت کو باطل کر دیا لہذا کسی ایک مصارف کے بھی کم از کم تین افراد کو زکوٰۃ

۱۔ دینی ” المفتی ” لابن قدامہ (ج ۲ ص ۲۶۸) یجوز ان یقتصر علی صنف واحد من الاصناف الثمانیۃ ویجوز ان یعطیہا شخصاً واحداً وہو قول عمر وحذیفۃ وابن عباس ، وہ قال سعید بن جبیر و الحسن و الخنفی و عطاء ، والیہ ذہب الثوری والوہبید واصحاب الرأی ۔ ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

۲۔ پھر شافعیہ کے نزدیک اگر کسی شہر میں تمام اصناف نہ پائی جارہی ہوں تو جتنی اصناف بھی موجود ہوں صرف انہیں کو زکوٰۃ کی ادائیگی درست ہے ، کذا فی المعارف (ج ۵ ص ۲۰۱) نقلاً عن ” اللام ” (ج ۲ ص ۶۸)

۳۔ واضح ہے کہ امام شافعیؒ کے مسلک میں دو باتیں ہیں ، ایک تقسیم علی الاصناف کلہا ، دوسری صرفہا الی ثلثہ من کل صنف ، پہلی بات سے متعلقہ تفصیل اور حنفیہ کے جواب کیلئے دیکھئے ہدایہ (ج ۱ ص ۲۰۴ و ۲۰۵) باب من یجوز دفع الصدقات الیہ ومن لا یجوز اودفع القدر (ج ۲ ص ۱۸) ۔ اور دوسری بات سے متعلقہ تشریح کیلئے دیکھئے شرح دقایہ اواس کے حواشی (ج ۱ ص ۳۶۹)

کی ادائیگی ضروری نہ ہوگی۔

کیا غیر مسلموں کو زکوٰۃ دیا جاسکتی ہے؟ | پھر حدیث باب کے مذکورہ جملہ معنی ”تؤخذ من“

اغنیائہم وترد علی فقرائہم سے اشارہ نفس کے طور پر معلوم ہوتا ہے کہ زکوٰۃ صرف مسلمان ہی کو دیا جاسکتی ہے غیر مسلموں کو نہیں۔ چنانچہ جمہور فقہاء کا یہی مسلک ہے۔

۱۔ وتوضیحه ان اصل اللام ان تكون للعبد الخارجی ، فان لم یکن فالاستغراق ، فان لم یکن فالجئس ، سوار کانت داخلۃ علی المفرد والجمع ، واذا حملت اللام علی الجئس فی الجمع یبطل معنی الجمعۃ ویراد بہ نفس الجئس ، وقد حقق ذلک فی کتب الاصول بما لا یرید علیہ ، اذا تمہیداً نقول : اللام الداخلة علی ”الصدقات“ و ”الفقرار“ وغیرہ فی آیۃ المصارف لا یمکن حملہا علی العبد و یوظا ہر لعدم معبودیتہ ، ولا یمکن حملہا علی الاستغراق فانہ لیتلزم حرجاً علینا وتکلیفاً بما لیس فی وسع احد لانہ ان ارید لہذا فلا بد ان یراد ان جمیع الصدقات الی فی الدنیا لجمیع الفقراء الی آخرہ ، فلا یوزن بحرم واحد و لیس ہذا فی وسع احد علائکہ ان ارید جمیع الصدقات لجمیع ہولاء لا یجب ان یعطی کل صدقة جمیع الامناف ولا ان یعطی ثلاثۃ من کل صنف ، فصار کقولہ ”الصدقة للفقیر والمسکین الی آخرہ“ شرح وقایہ (ج ۱ ص ۲۳۷) کتاب الزکوٰۃ باب المصارف فلا بد ان یراد بہا الجئس ، فاذا ن یكون معناه جنس الصدقة لجنس الفقیر و جنس المسکین ، وقس علیہ ، فلا جمعۃ بہنا حتی یقولوا انہ لا یصرفہ الی اقل من ثلاثۃ لسلالیقوت مؤدی (معنی) الجمعۃ ، کذا فی حواشی شرح الوقایۃ للعلامة اللکھنوی (ج ۱ ص ۲۳۷) کتاب الزکوٰۃ ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

۲۔ شروع باب سے یہاں تک کی شرح مرتب کی تحریر کردہ ہے ۱۲ سیفی

۳۔ اسی مضمون کی ایک روایت آگے ”باب جبار ان الصدقة تؤخذ من الاغنیاء وترد علی الفقراء“ کے تحت مروی ہے ”عن عون بن ابی جحیفۃ عن ابيه قال قدم علينا مصدق النبی صلی اللہ علیہ وسلم فاخذ الصدقة من اغنیائنا فجعلہا فی فقرائنا و کنت غلاماً یتیمًا فأعطانی منہا قلوصاً ربی طائگون والی اذنی یا جوان اذنی - جمع : قلوص - م (سنن ترمذی (ج ۱ ص ۱۲۱) کتاب الخیر - علم ان المحکم المستفاد من اللفظ إما ان یكون ثابتاً بنفس اللفظ أولاً - والاوّل ان کان اللفظ مسوقاً لہ فہو العبارة والا فہو الاشارة ، والثانی ان کان المحکم مفہوماً منہ لغة فہی الدلالة اذ شرعاً فہو الانتظار والا فہو التمسکات الفاسدۃ لمفہوم المخالفة - کذا فی تسہیل الوصول الی علم الاصول (فتا) الرابع تقسیم اللفظ باعتبار ادراک المسامع المعنی من اللفظ ۱۲ مرتب ۱۳ چنانچہ علامہ ابن قدامہ حبلی فرماتے ہیں : لا نعلم بین اہل العلم خلافا فی ان زکوٰۃ الاموال لا تعطى لکافر ولا لملوک ، قال ابن المنذر : أجمع کل من نحفظ عنہ من اہل العلم ان الذمی لا یعطى من زکوٰۃ الاموال شیئاً ، ولان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لحاذ : اعلم ان علیہم صدقة تؤخذ من اغنیائہم وترد فی فقرائہم ، فخصہم بعرضہا الی فقرائہم کما خصہم بوجوبہا علی اغنیائہم - المعنی (ج ۲ ص ۲۴۲)

البشر صدقات ناقضہ ذمیوں کو دے جا سکتے ہیں لقولہ تعالیٰ "لَا يَنْهٰكُمُ اللّٰهُ عَنِ الَّذِيْنَ لَمْ
يَقَاتِلُوْكُمْ فِي الدِّيْنِ وَلَمْ يُخِجُوْكُمْ مِّنْ دِيَارِكُمْ اَنْ تَبَرُّوْهُمْ وَ تُقْسِطُوْا اِلَيْهِمْ
اِنَّ اللّٰهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِيْنَ" — نیز امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک صدقۃ الفطر بھی ذمیوں
کو دیا جاسکتا ہے اگرچہ افضل یہ ہے کہ مسلمانوں کو دیا جائے۔

لیکن زکوٰۃ جمہور کی طرح حنفیہ کے نزدیک بھی ذمیوں کو نہیں دی جاسکتی البتہ امام زفرؒ ملتے
ہیں کہ ذمیوں کو بھی زکوٰۃ دی جاسکتی ہے۔
ان کا استدلال قرآن کریم کے عموم سے ہے کہ "اِنَّمَا الصَّدَقَتُ لِلْفُقَرَاءِ" میں مسلمان
کی کوئی قید نہیں ہے۔

نیز مصنف ابن ابی شیبہؒ میں حضرت جابر بن زیدؓ سے مروی ہے "قَالَ سَأَلَ عَنْ الصَّدَقَةِ فِيْهِمْ
تَوْضِعٌ فَقَالَ فِيْ اَهْلِ الْمَسْكَنَةِ مِنَ الْمُسْلِمِيْنَ وَ اَهْلِ ذِمَّتِهِمْ وَقَالَ : وَقَدْ كَانَ رَسُوْلُ اللّٰهِ
صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقْدِمُ فِيْ اَهْلِ الذِّمَّةِ مِنَ الصَّدَقَةِ وَالْخَمْسِ"
اور ابن ابی شیبہؒ ہی نے حضرت عمرؓ سے "اِنَّمَا الصَّدَقَتُ لِلْفُقَرَاءِ" کی تفسیر میں ان کا یہ
قول روایت کیا ہے کہ "هَمْ ذِمَّتِيْ اَهْلُ الْكِتَابِ"

۱۔ سورہ ممتحنہ آیت ۷۷ پڑھئے۔ ترجمہ : اللہ تعالیٰ تم کو ان لوگوں کے ساتھ احسان اور انصاف کا برتاؤ کرنے سے
منع نہیں کرتا جو تم سے دین کے بلے میں نہیں لڑے اور تم کو تمہارے گھروں سے نہیں نکالا (مراد وہ کافر ہیں جو ذمی یا مصلح
ہوں یعنی محسنانہ برتاؤ ان سے جائز ہے) اللہ تعالیٰ انصاف کا برتاؤ کرنے والوں کو محبت رکھتے ہیں۔ معارف القرآن (ج ۸ صفحہ ۱۲۲)
۲۔ البتہ امام ابو یوسفؒ، امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک صدقات وغیرہ ذمیوں کو نہیں دے جاسکتے۔ مسئلہ کی
تفصیل اور دلائل کیلئے دیکھئے "بدائع الصنائع" (ج ۲ ص ۳۹) فصل واما الذی یرجع الی الموادی الیہ ۱۲ مرتب
۳۔ کافی حواشی کنز الدقائق (ص ۶۴، باب المصروف، رقم الحاشیہ ۷ علی قولہ : "لا الی ذمی") للشیخ محمد حسن الصدیقی
الناتوقی نقلًا عن فتح اللہ المعین علی شرح ملاسکین ۱۲ مرتب

۴۔ سورہ توبہ پتہ آیت ۵۱۔ ۱۲ مرتب

۵۔ (ج ۳ ص ۱۷۸) اما قالوا فی الصدقة فی غیر اہل الاسلام ۱۲ م

۶۔ (ج ۳ ص ۱۷۸) ۱۲ م

۷۔ "زمینی" جمع "زمین" کنجا (پانچ) ۱۲ م

نیز امام ابو یوسفؒ نے کتاب الخراج میں نقل کیا ہے کہ حضرت عمرؓ نے ایک بوڑھے کتابی کا نفقہ بیت المال سے مقرر فرمایا اور آیت ”إِنَّمَا الصَّدَقَتُ لِلْفُقَرَاءِ“ سے استدلال کر کے منسرایا : و هذا من مساكين أهل الكتاب ۛ

ان دلائل کی بنا پر حضرت محمد بن سیرینؒ اور امام زہریؒ بھی ذمیوں کو زکوٰۃ دینے کے جواز کے قائل تھے۔ کما فی شرح المہذب للنوویؒ۔

اور شمس الائمہ بخاریؒ نے امام زفرؒ کا مسلک نقل کر کے منسرایا ہے ”وهو القياس، لان المقصود إغناء الفقير المحتاج عن طريق التقريب وقد حصل“ لیکن پھر امام زفرؒ کی تردید کرتے ہوئے حدیث باب سے استدلال کیا ہے۔

بہر حال ! جمہور کا مفتی یہ مسلک یہی ہے کہ غیر مسلموں کو زکوٰۃ نہیں دی جاسکتی اور حدیث باب ان کی دلیل ہے۔ اگرچہ اس معاملے میں امام زفرؒ کے دلائل بھی کافی مضبوط ہیں، لیکن امت کے سوا دا عظم کا اتفاق ان کے مقابلے میں مضبوط تر ہے۔ واللہ اعلم

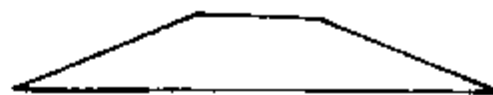
”فإن هم أطاعوا ذلك فلا ياتك دكر أشد أموالهم“ حدیث کا یہی جزو ترجمہ الباب سے مطابقت رکھتا ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ ساعی کو چاہئے کہ زکوٰۃ میں لوگوں کا بہترین اور منتخب مال نہ لے (الایہ کہ اصحاب اموال اپنی خوشی سے دیں) بلکہ متوسط درجہ کالے۔ چنانچہ پچھلے سے پیوستہ باب میں امام زہریؒ کا قول گزر چکا ہے ”إذا جاء المصدق قسم الشاء اثلاثا، ثلث خيار، ثلث اوساط و ثلث شرار و اخذ المصدق من الوسط“ اس میں بکری کا ذکر

۱۔ کرائم جمع کریمہ، وہی النفیۃ من المال ۱۲ مرتب

۲۔ اسی طرح مصدق کو چاہئے کہ زکوٰۃ میں انتہائی گھٹیا مال بھی نہ لے، چنانچہ پیچھے تفسیر میں ”باب جار فی زکوٰۃ

الابل والغنم“ کے تحت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گزر چکا ہے ”ولا یؤخذ فی الصدقة ہرمۃ ولا ذات عیب“

یعنی زکوٰۃ میں بڑی عمر کا (جو اپنی کبرسنی کی وجہ سے ضعیف اور لاغر ہو چکا ہو) اور عیب دار جانور نہ لیا جائے ۱۲ مرتب



بطور مثال ہے ورنہ تمام اموال کا یہی حکم ہے۔

”وَاتَّقِ دَعْوَةَ الْمَظْلُومِ فَإِنَّهَا لَيْسَ بَيْنَهَا وَبَيْنَ اللَّهِ حِجَابٌ“ اس سے سرعت

اجابت مراد ہے ورنہ کوئی شے بھی اللہ تعالیٰ سے محبوب نہیں۔ واللہ اعلم

وطالم لفوائد الحديث ومعانيه ولائحاته ومسائله عمدة القاري شرح صحيح البخاري

بَابُ مَا جَاءَ فِي صَدَقَةِ الزَّرْعِ وَالشَّيْرِ وَالْحَبْوِ

ليس في مادون خمسة ذود صدقة وليس في مادون خمسة أواق صدقة

”ليس في مادون خمسة أوسق صدقة“

۱۔ (ج ۸ ص ۲۳۴ تا ۲۳۸) باب وجوب الزكاة ۱۲

۲۔ المحبوب جمع حَبَّ (دانه) ۱۲ مرتب

۳۔ الذود بفتح الميم وسكون الواو بعد الميم يعني الدرع۔ اس کی جمع اذواد آتی ہے، اذنوں کے ایک گٹھ پر بولا جاتا ہے جو تین سے لیکر دس اذنوں پر مشتمل ہو، اور معنی اشتقاقی کے ساتھ اس کی مناسبت یہ ہو کہ اس کے ذریعہ ضرور ہو جاتا ہے، خاص طور سے عربوں کیلئے یہ پہلے زمانے میں سب سے قیمتی مال سمجھا جاتا تھا۔ پھر بعض حضرات نے اس لفظ کو واحد قرار دیا ہے اور بعض نے اس کو جمع کہا ہے، اس لئے کہ خمس کی تمیز جمع آتی ہے۔ پھر ”خمسہ ذود“ کو بعض حضرات نے تار مدورہ کے ساتھ پڑسا ہے اور بعض نے بغیر تار کے، لیکن تار کے ساتھ پڑھنا قابل غور ہے اس لئے کہ ”ذود“ کا لفظ مذکر مؤنث دونوں پر بولا جاتا ہے جیسا کہ ”ثلاثاء“ ”میں“ ”ماہ“ کا لفظ مذکر اور مؤنث دونوں پر بولا جاتا ہے اور خود اس کے لئے عدد ”ثلاث“ مثلاً مذکر لایا جاتا ہے۔ پھر ”خمس ذود“ یا ”خمسہ ذود“ میں روایت مشہورہ اضافت کے ساتھ ہے وروی بتونین ”خمس“ یعنی ”خمس ذود“ یا ”خمسہ ذود“۔ اس صورت میں ”ذود“ ”خمس“ سے بدل واقع ہوگا۔ واللہ اعلم۔

تفصیل کیلئے دیکھئے عمدة القاري (ج ۸ ص ۲۵۸) باب اادی زكاة فليس بكنز اور فتح الباري (ج ۳ ص ۲۵۵) قبیل باب زكاة البقر

۴۔ ”آواق“ ”اوقیہ“ کی جمع ہے، اور اوقیہ چالیس درہم کے برابر ہوتا ہے اس حساب سے ”خمسہ آواق“ دو سو درہم کے

برابر ہوتے ہیں۔ درہم کے بارے میں تفصیل ”باب ما جاء في زكاة الذهب والورق“ کے تحت گزر چکی ہے ۱۲ مرتب

۵۔ ”اوسق“ وسق کی جمع ہے، اور وسق ایک پیمانہ ہے جو ساٹھ صاع کے برابر ہوتا ہے اور حنفیہ کے نزدیک

وہ صاع جو احکام شرعیہ میں معتبر ہے وہ صاع عراقی ہے جو آٹھ رطل کا ہوتا ہے۔ (باقی حاشیہ بر صفحہ آئندہ)

اس حدیث کی بناء پر ائمہ ثلاثہ اور صاحبین اس بات کے قائل ہیں کہ زرعی پیداوار کا نصاب پانچ وسق یعنی تین تئیس صاع ہے جس کے تقریباً پچیس من بنتے ہیں، اس سے کم میں ان حضرات کے نزدیک عشر واجب نہیں۔

لیکن امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک زرعی پیداوار کا کوئی نصاب مقرر نہیں بلکہ اس کی قلیل و کثیر مقدار پر عشر واجب ہے۔

امام صاحب کی دلیل اول تو آیت قرآنی ہے ”وَالَّذِي أَحَقَّ يَوْمَ حَصَادِهِ“ اس میں زرعی پیداوار پر جس حق کا ذکر کیا گیا ہے وہ مطلق ہے اور اس میں قلیل و کثیر کی کوئی تفریق نہیں۔

در مختار میں ہر کہ وہ ”صاع“ جو احکام شرعیہ میں معتبر ہے وہ پیمانہ ہے جس میں ایک ہزار چالیس درہم کے برابر ماش و مسور سما جائے، علامہ شامی نے اس قول کی شرح میں لکھا ہے کہ ”صاع“ چار ”مد“ کا اور ”مد“ دو ”رطل“ کا اور ”رطل“ نصف ”من“ (اسکے حجازی ”من“ مراد ہے جو تقریباً ایک سیر کا ہوتا ہے)

حضرت مولانا مفتی محمد شفیع رحمۃ اللہ علیہ نے ”افضان شرعیہ“ میں ثابت کیا ہے کہ نصف صاع بمساب متقال ڈیڑھ سیر تین چھٹانک کا ہوتا ہے (گویا پورا صاع تین سیر چھ چھٹانک کا ہوا) اور درہم کے حساب نصف صاع ڈیڑھ سیر تین چھٹانک ڈیڑھ تولہ کے مساوی ہے (اس حساب سے پورا صاع تین سیر چھ چھٹانک تین تولہ کا بنتا ہے، گویا پچھلے حساب پر تین تولہ کا اضافہ ہے) اور ”مد“ کے حساب نصف صاع پونے دو سیر تین ماشے کا ہوتا ہے (اس حساب سے پورا صاع ساڑھے تین سیر چھ ماشے کا ہوتا ہے)

حضرت مفتی صاحب کی اس تحقیق کی روشنی میں ایک وسق تین سیر چھ چھٹانک والے ساٹھ صاع کے حساب سے پانچ من ڈھائی سیر کا بنتا ہے اور پانچ وسق پچیس من ساڑھے بارہ سیر کے بنتے ہیں۔ اور تین سیر چھ چھٹانک تین تولہ والے ساٹھ صاع کے حساب سے ایک وسق پانچ من چار سیر تین پاؤ کا بنتا ہے اور پانچ وسق پچیس من تیس سیر تین پاؤ کے برابر ہوتے ہیں۔ اسی طرح ساڑھے تین سیر چھ ماشے والے ساٹھ صاع کے اعتبار سے ایک وسق پانچ من دس سیر چھ چھٹانک کے برابر ہوتا ہے اور پانچ وسق چھبیس من ساڑھے گیارہ سیر چھ چھٹانک کے برابر ہوتے ہیں۔ فاعلم ہذا ایہا الطالب دکن من الٹا کرین ۱۲ مرتب عفی عنہ

حاشیہ صفحہ ۴۳۸

۱۔ اس سے متعلقہ تفصیل ہم پچھلے حاشیہ میں بیان کر چکے ہیں ۱۲م

۲۔ سورۃ النعام آیت ۱۳۱۔ ۱۳۲م

دوسری دلیل صحاح کی معروف حدیث ہے ” فیما سقت السماء والعیون اركان
عشریا العشر“ (اللفظ للبخاری) اور ” ما اخرجته الارض ففیه العشر“ ان میں بھی
ہر قسم کی ردی پیداوار پر قلیل و کثیر کی تفریق کے بغیر عشر واجب کیا گیا ہے، نیز ابو مطیع بلخیؒ عن
ابی حنیفہ عن أبان بن أبی عیاش عن رجل عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
کی سند سے نقل کرتے ہیں ” فیما سقت السماء العشر و فیما سقی بنظم او غراب نصف
العشر فی قلیلہ و کثیرہ“ اس میں تصریح ہے کہ ” ما سقت السماء“ میں عشر واجب ہو
خواہ مقدار کم ہو یا زیادہ، اس روایت میں اگرچہ صحابی کا نام مذکور نہیں لیکن صحابی کی جہالت اقل
تو مضرب نہیں ہوتی دوسرے علامہ زبیدیؒ نے ” عقود الجواهر المذیفة“ میں ثابت کیا ہے کہ یہ صحابی
حضرت انسؓ ہیں، چنانچہ ابن خسر نے اس کو حضرت انسؓ سے مرفوعاً نقل کیا ہے۔ اس روایت
پر ایک اعتراض یہ بھی کیا جاتا ہے کہ ابو مطیع بلخی ضعیف ہے لیکن واقعہ یہ ہے کہ اول تو وہ ایک مختلف فیہ
راوی ہیں اور ان کی حدیث قابل استدلال ہے دوسرے وہ امام ابو حنیفہؒ سے روایت کر رہے ہیں

۱۔ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۰۱)، کتاب الزکوٰۃ باب العشر فیما سقی من مال السہار و المار الجاری، صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۱۶، فی اوائل
کتاب الزکوٰۃ، ولفظہ ” فیما سقت الانہار و الخیم العشور“ سنن نسائی (ج ۱ ص ۳۴۳، باب ما یوجب العشر و ما یوجب
نصف العشر) سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۲۵، باب صدقة الزرع) سنن ابن ماجہ (ج ۱ ص ۱۳۰، باب صدقة الزرع و الثمار
۱۲ مرتب علی غنہ
۲۔ نصب الرایۃ (ج ۲ ص ۳۸۴)، باب زکوٰۃ الزروع و الثمار، علامہ زلیخیؒ اس روایت کو ذکر کر کے فرماتے ہیں قلت:
غریب بہذا اللفظ و بمعناہ ما اخرجہ البخاری (یعنی ” فیما سقت السماء“) ۱۲ مرتب

۳۔ نصب الرایۃ (ج ۲ ص ۳۸۵)، باب زکوٰۃ الزروع و الثمار، بحوالہ ” التحقیق“ لابن الجوزی ۱۲ مرتب

۴۔ النسخ : حوض ۱۲

۵۔ الغرب : بڑا ڈول ۱۲

۶۔ دیکھ کہما نقل فی معارف السنن (ج ۵ ص ۲۰۳) ۱۲

۷۔ فقال ابن معین : لیس شیء بمقال احمد رضی اللہ عنہ : لانیخنی ان یردی عنہ ، وقال ابو داؤد : ترکوا حدیثہ ،

نصب الرایۃ (ج ۲ ص ۳۸۵)، باب زکوٰۃ الزروع و الثمار - ۱۲ مرتب

۸۔ وثقتہ العقیلی فقال : کان مرجحاً صالحاً فی الحدیث الا ان اہل السنۃ امسکوا عن روایتہ . کافی اللسان

معارف السنن (ج ۵ ص ۲۰۳) ۱۲ مرتب

لہذا امام ابو حنیفہؒ تک اس حدیث کی سند میں کوئی سقم نہیں۔۔۔ اس کے علاوہ حضرت عمرؓ بن عبد العزیزؒ، حضرت مجاہدؒ، ابراہیم نخعیؒ اور امام زہریؒ کا مسلک بھی یہی ہے کہ برقیل و کثیر مقدار پر عشر واجب ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ حدیث مذکور ان کو صحیح سند سے پہنچ ہوگی۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے سو اس کی متعدد توجیہات کی گئی ہیں، بعض حضرات نے کہا کہ اس حدیث میں صدقہ مراد زکوٰۃ ہے اور یہ اس زری پیداوار کا بیان ہے جو تجارت کے لئے حاصل کی گئی ہو، ایسی پیداوار کے بارے میں ضابطہ یہ ہے کہ جب وہ دوسود رہم کی قیمت کو پہنچ جائے تو اس کا چالیسواں حصہ بطور زکوٰۃ دیا جاتا ہے اور اس زمانے میں چونکہ پانچ وسق دوسود رہم کے مساوی ہوتے تھے اس لئے پانچ وسق کو نصاب بنا دیا گیا، لیکن یہ تاویل بہت بعید ہے۔

۱۔ اور درس ترمذی جلد اول میں ”احادیث کی تصحیح و تضعیف کے اصول و قواعد“ کے تحت پانچویں قاعدہ میں ذکر کیا جا چکا ہے کہ یہ عین ممکن ہے کہ کسی مقدم مثلاً امام ابو حنیفہؒ کو ایک حدیث بالکل صحیح سند سے پہنچے بعد میں اس کی سند میں کوئی ضعیف راوی آگیا جس کی وجہ سے بعد کے لوگوں نے اُسے ضعیف قرار دے دیا، ظاہر ہے کہ یہ تضعیف اس مقدم مثلاً امام ابو حنیفہؒ پر حجت نہیں ہو سکتی ۱۲ مرتب

۲۔ عبد الرزاق عن معمر بن سماک بن الفضل قال: بکتب عمر بن عبد العزیز ان یؤخذ مما انبتت الارض من قلیل أو کثیر العشر۔ مصنف عبد الرزاق (ج ۲ ص ۱۲۱ رقم ۴۱۹۵) باب الخضر۔ و مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۳ ص ۱۳۹) ”فی کل شیء اخرجت الارض زکاة ۱۲ مرتب عنی عنہ

۳۔ ”عبد الرزاق عن معمر قال بلغنی ذلک (ای مثل اثر عمر بن عبد العزیز) عن مجاہد“ مصنف عبد الرزاق (ج ۲ ص ۱۲۱ رقم ۴۱۹۵) باب الخضر۔ و مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۳ ص ۱۳۹) ”فی کل شیء اخرجت الارض زکاة ۱۲ مرتب عنی عنہ

۴۔ عبد الرزاق عن ابی حنیفہ عن حماد عن ابراہیم قال: فی کل شیء انبتت الارض العشر۔ مصنف عبد الرزاق (ج ۲ ص ۱۲۱ رقم ۴۱۹۵) ”واخرجہ ابن ابی شیبہ فی ”مصنف“ (ج ۳ ص ۱۳۹) ”فی کل شیء اخرجت الارض زکاة ۱۲ مرتب عنی عنہ

۵۔ عبد الرزاق عن ابی حنیفہ عن حماد عن ابراہیم قال: فی کل شیء اخرجت الارض زکاة ۱۲ مرتب عنی عنہ

۶۔ عبد الرزاق عن ابی حنیفہ عن حماد عن ابراہیم قال: فی کل شیء اخرجت الارض زکاة ۱۲ مرتب عنی عنہ

۷۔ عبد الرزاق عن ابی حنیفہ عن حماد عن ابراہیم قال: فی کل شیء اخرجت الارض زکاة ۱۲ مرتب عنی عنہ

۸۔ عبد الرزاق عن ابی حنیفہ عن حماد عن ابراہیم قال: فی کل شیء اخرجت الارض زکاة ۱۲ مرتب عنی عنہ

۹۔ عبد الرزاق عن ابی حنیفہ عن حماد عن ابراہیم قال: فی کل شیء اخرجت الارض زکاة ۱۲ مرتب عنی عنہ

۱۰۔ عبد الرزاق عن ابی حنیفہ عن حماد عن ابراہیم قال: فی کل شیء اخرجت الارض زکاة ۱۲ مرتب عنی عنہ

۱۱۔ عبد الرزاق عن ابی حنیفہ عن حماد عن ابراہیم قال: فی کل شیء اخرجت الارض زکاة ۱۲ مرتب عنی عنہ

۱۲۔ عبد الرزاق عن ابی حنیفہ عن حماد عن ابراہیم قال: فی کل شیء اخرجت الارض زکاة ۱۲ مرتب عنی عنہ

۱۔ جیسا کہ حدیث کے شروع کے دو جملوں میں بھی بالاتفاق زکوٰۃ مراد ہے یعنی ”لین فیما دون خمسہ ذود صدقہ“ اور ”لین فیما دون خمسہ ذود صدقہ“ اس لئے کہ زری پیداوار میں اجناس مختلف ہوتی ہیں اور یہ کہنا بہت مشکل ہے کہ تمام اجناس میں پانچ وسق کی قیمت دو وسق ہو کر تھی کیونکہ یہ اسی وقت ممکن ہے جبکہ گندم اور چائے کی قیمتوں میں کوئی فرق نہ ہو ۱۲۔ از استاد محترم دام اقبالہم۔ (شعبہ ۱۲ صفحہ ۱۲۰)

دوسری توجیہ یہ کی گئی ہے کہ حدیث باب میں ”مصدق“ کا دائرہ اختیار بیان کیا گیا ہے، یعنی پانچ وسق سے کم کی زکوٰۃ مصدق وصول نہیں کرے گا بلکہ اس کو مالک خدیج اپنے طور پر ادا کرے گا۔
تیسری توجیہ حضرت شاہ صاحب نے فرمائی ہے کہ حدیث باب میں ”عرا یا“ کا بیان ہے، یعنی کسی شخص نے اگر کوئی کھجور کا درخت کسی فقیر کو دے دیا اور بعد میں اس درخت کے پھل کے عوض پانچ وسق کھجوریں علیحدہ سے دیریں تو اب درخت کے پھل میں سے پانچ وسق کی مقدار تک صدقہ واجب نہیں ہوگا۔

یہ تو تطبیق کی وجہ تھیں اور اگر ترجیح کا طریقہ اختیار کیا جائے تو باب زکوٰۃ میں تعارض کے وقت امام ابو حنیفہؒ ان ادلہ کو ترجیح دیتے ہیں جو انفع للفقراء ہوں کیونکہ احتیاط اسی میں ہے۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم

اور بعض روایات سے اس کی تردید بھی ہوتی ہے ”عن ابی سعید الخدری عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال : لا تؤخذ الصدقة من الحرت حتی يبلغ حصاه خمسة اوسق“ ”عن جابر قال سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم يقول : لا زکوٰۃ فی شیء من الحرت حتی يبلغ خمسة اوساق . فاذا بلغ خمسة اوساق ففيه الزکوٰۃ“ دونوں روایات کیلئے دیکھئے سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۹۸) باب لیس فی الخضراوات صدقة۔ نیز حافظ زلیخی نے دارقطنی کے حوالہ سے حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت نقل کی ہے ”لا یل فی البر والتمر زکوٰۃ حتی تبلغ خمسة اوسق“ نصب اللہ (ج ۲ ص ۳۸۲) باب زکوٰۃ الزروع والثمار

حاشیہ صفحہ ۴۴۱

۱۔ ”عرا یا“ عریہ کی جمع ہے اس کے معنی عطیہ کے ہیں اور اس سے مراد وہ اشجار و غلات ہیں جن کو لوگ مسکین و فقراء کے سپرد کرتے ہیں کہ تم ان درختوں کی نگہداشت بھی کرو اور ان کے پھلوں کو بھی کھاؤ۔ پھر اگر یہ مالک اپنی کسی مصلحت کی وجہ سے یہ درخت پھلوں سمیت واپس لے لیں تو ایسا کرنا درست ہے ایسی سورت میں ان مالکوں کو چاہیے کہ ان کھجوروں وغیرہ کے عوض میں علیحدہ سے کھجوریں دے دیں۔ اب حضرت شاہ صاحب کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ اگر کسی مالک نے درخت پر لگی ہوئی کھجوروں کے بدلے میں پانچ وسق کھجوریں علیحدہ سے دیریں تو اب مالک کے ذمہ اس درخت کے پھل میں سے پانچ وسق کی مقدار تک صدقہ واجب نہیں ہوگا۔ قرنیۃ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رخص فی العریۃ فی الوسق والوسقین والثلاثة والاربعة وقال : فی کل عشرة اقدار قنوا (کھجور کا کچھا) بوضع فی المسجد لمسکین۔ شرح معانی الآثار (ج ۲ ص ۱۷۲) باب العرا یا بروایت جابر بن عبد اللہ۔

اور مکول شامی سے مراد وہی ہے ”تخفوا فی الصدقات فان فی المال العریۃ والوصیۃ“ طحاوی (ج ۲ ص ۱۷۵) ۱۲

۲۔ قیاس سے بھی مسلک حنفیہ کی تائید ہوتی ہے، امام طحاویؒ فرماتے ہیں کہ اس پر اتفاق ہے کہ عشر میں حوالان عمل کا کوئی اعتبار نہیں لہذا رکاز اور اموال غنیمت کی طرح مقدار کا اعتبار بھی ساقط ہونا چاہیے۔ دیکھئے معارف السنن (ج ۲ ص ۱۲۲)

بَاب مَا جَاءَ لَيْسَ فِي الْخَيْلِ وَالرَّقِيقِ صَدَقَةٌ

”لَيْسَ عَلَى الْمُسْلِمِ فِي فَرَسِهِ وَلَا عَبْدًا صَدَقَةٌ“ جو گھوڑے اپنی سواری کیلئے ہوں ان پر باتفاق زکوٰۃ نہیں اور جو گھوڑے تجارت کیلئے ہوں ان پر باجماع زکوٰۃ ہے۔ (جو قیمت کے اعتبار سے ادا کی جائے گی) البتہ جو گھوڑے تناسل کیلئے ہوں اور سائکم (چنے والے) ہوں ان کے بارے میں اختلاف ہے۔

ائمۃ ثلاثہ کے نزدیک ان پر زکوٰۃ نہیں۔ وہ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں نیز ان کا استدلال حضرت علیؓ کی حدیث مرفوعہ سے بھی ہے جو صحیحہ گذر چکی ہے ”قَدْ عَفَوْتُ عَنْ صَدَقَةِ الْخَيْلِ وَالرَّقِيقِ“

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ایسے گھوڑوں پر زکوٰۃ واجب ہے۔ وہ صحیح مسلم کی معروف حدیث سے استدلال کرتے ہیں جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ارشاد فرماتے ہیں ”الْخَيْلُ ثَلَاثَةٌ: هِيَ لِرَجُلٍ وَزَرٌّ وَهِيَ لِرَجُلٍ سَتَرٌ وَهِيَ لِرَجُلٍ أُجْرٌ فَأَمَّا الَّتِي هِيَ لَهُ وَزَرٌّ فَسَجَلٌ رِبَطُهَا رِيَاءٌ وَفَخْرٌ أَوْ نَوَاءٌ عَلَى أَهْلِ الْإِسْلَامِ فَهِيَ لَهُ وَزَرٌّ وَأَمَّا الَّتِي هِيَ لَهُ سَتَرٌ فَسَجَلٌ رِبَطُهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ ثُمَّ لَمْ يَنْسِ حَقَّ اللَّهِ فِي ظَهْرِهَا وَلَا رِقَابِهَا فَهِيَ لَهُ سَتَرٌ وَأَمَّا الَّتِي هِيَ لَهُ أُجْرٌ“ اس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے گھوڑوں کی تین قسمیں بیان فرمائیں ایک وہ جو آدمی کیلئے وبال ہے، دوسری وہ جو آدمی کیلئے ڈھال ہے،

۱۔ نقلہ ابن المنذر وغیرہ، حکاہ الحافظ فی الفتح (ج ۳ ص ۲۵۸) باب لیس علی المسلم فی فرسہ صدقۃ ۱۲ مرتب

۲۔ اب ائمۃ ہی المکتفۃ بالرمی اکثر العام اتحدتہ والنسل۔ الباب (ج ۱ ص ۱۴۱) باب زکوۃ الرقبۃ ۱۲ مرتب

۳۔ حضرت سعید بن المسیبؒ، حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ، مکحولؒ، عطاء بن شحجیؒ، حسن بصریؒ، حکمؒ، ابن سیرینؒ، سفیان ثوریؒ، امام ابو یوسفؒ، امام محمدؒ، زہریؒ اور امام اسحاقؒ کا مسلک بھی ائمۃ ثلاثہ کے مطابق ہے۔ عینی (ج ۹ ص ۳۶)

باب لیس علی المسلم فی فرسہ صدقۃ ۱۲ مرتب

۴۔ ترمذی (ج ۱ ص ۱۰۷) باب ما جاء فی زکوۃ الذہب والورق ۱۲

۵۔ ابراہیم نخعیؒ، حماد بن ابی سلیمانؒ، امام زفرؒ کا مسلک بھی یہی ہے کہ خیل متناسلہ پر زکوٰۃ واجب ہے، نیز شمس الامم نخعیؒ

فرماتے ہیں کہ حضرت زید بن ثابتؓ کا مسلک بھی یہی ہے۔ عینی (ج ۹ ص ۳۶) باب لیس علی المسلم فی فرسہ صدقۃ ۱۲ مرتب

تیسری وہ جو آدمی کیلئے باعث اجر و ثواب ہے۔ اس میں دوسری قسم کی تشریح کرتے ہوئے ارشاد ہے کہ یہ وہ گھوڑے ہیں جن کو آدمی اللہ کے واسطے پالے، پھر ایسے گھوڑوں کے بارے میں حدیث میں اللہ تعالیٰ کے دو حقوق کا ذکر ہے ایک حق گھوڑوں کی ”ظہور“ میں ہے اور وہ حق یہ ہے کہ کسی شخص کو سواری کیلئے عاریتہ دے دیا جائے، اور دوسرا حق ”رقاب“ میں ہے جو سوار کے زکوٰۃ کے اور کیا ہو سکتا ہے؟

نیز حضرت عمرؓ کے بارے میں مروی ہے کہ انہوں نے اپنے زمانہ میں گھوڑوں پر زکوٰۃ مقرر کی تھی اور ہر گھوڑے سے ایک دینار وصول فرمایا کرتے تھے چنانچہ امام صاحبؒ کے نزدیک زکوٰۃ اسی طرح واجب ہوتی ہے کہ ہر گھوڑے پر ایک دینار دیا جائے البتہ اگر چاہے تو گھوڑے کی قیمت لگا کر اس کا چالیسواں حصہ ادا کرے۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس کا جواب امام ابو حنیفہؒ کی جانب سے یہ ہے کہ ”لیس علی المسلم فی فرسہ“ میں ”فرس“ سے محکوم گھوڑے مراد ہیں چنانچہ ایسے گھوڑوں کی زکوٰۃ کے ہم قائل نہیں ہیں۔

۱۔ عن الزہری ان السائب بن یزید اخبرہ قال: رأیت ابا یقوم النخیل ویدفع صدقۃ ال عمر بن الخطاب۔ شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۲۶۰) باب النخیل السائب بن یزید صدقۃ ام لا؟

وروی ابو عمر بن عبد البر باسناده ان عمر بن الخطاب قال لیل بن امیہ تاخذ من کل اربعین شاة ولا تاخذ من النخیل شیئا، فخذ من کل فرس دینارا، ففرض علی النخیس دینارا دینارا۔ عمدة القاری (ج ۹ ص ۳۳) باب لیس علی المسلم فی فرسہ صدقۃ:

وقال ابو عمر: اخبرنی صدقۃ النخیل عن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ صحیح من حدیث الزہری عن السائب بن یزید، وقال ابن رشد المالکی فی ”القواعد“: قد صح عن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ انہ کان یاخذ الصدقۃ عن النخیل۔ (حوالہ بالا)
عن جابر قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، فی النخیل السائب فی کل فرس دینار توذیر۔ سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۱۲۶ رقم ۲۱) باب زکوٰۃ مال التجارة و سقوطها عن النخیل والرقیق:

یہ روایت اپنے منفع کے باوجود پچھلے دلائل کی روشنی میں قابل استدلال ہے ۱۲ مرتب عنی عنہ
۱۳۔ اس تحریر کی تشریح کیلئے دیکھئے ہدایہ جلد اول باب صدقۃ السوائم، فصل فی النخیل، نیز دیکھئے عنایہ علی ہامش فتح القدیر (ج ۱ ص ۵۰۲) ۱۲ مرتب

۱۴۔ حضرت علیؓ کی حدیث کا جواب بھی یہی ہے ۱۳ م

حدیث باب کی اسی قسم کی تفسیر حضرت زید بن ثابتؓ سے بھی منقول ہے۔

واضح ہے کہ حضرت عمر فاروقؓ نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلہ کے خلاف کوئی نیا فیصلہ نہیں فرمایا بلکہ واقعہ یہ تھا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں عام طور سے گھوڑے رکوب ہی کے لئے ہوتے تھے اس لئے تناسل کے گھوڑوں کا حکم اس دور میں مشہور نہ ہو سکا، حضرت عمرؓ کے دور میں چونکہ اس کی بہت سی نظیریں پیش آئیں اس لئے انہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہی کے حکم کو جو ان سمیت اب تک تھوڑے سے لوگوں کو معلوم تھا اعلان کر کے نافذ فرما دیا۔ واللہ اعلم۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي زَكَاةِ الْعَسَلِ

عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: في العسل في كل عشرة أذقار. اس حدیث کی بنا پر امام ابو حنیفہؒ، صاحبینؒ، امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ اس

مذہب صاحب ہدایہ فرماتے ہیں "و تاویل ما رویا (امام محمد بن الحسن و ابو یوسف) فرس الغازی و ہوا منقول عن زید بن ثابت" ہدایہ جلد اول، فصل فی الخیل۔

اس کی تفصیل بیان کرتے ہوئے صاحب "عناہ" فرماتے ہیں:-

"فان هذه الحادثة وقعت في زمن مروان رحمه الله فشاورة السجاعة فروى ابوهريرة رضي الله عنه: ليس على الرجل في عبده ولا في فرسه صدقة، فقال مروان لزید بن ثابت: ماتقول يا ابا سعيد؟ فقال ابوهريرة عجباً من مروان احدثه بحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يقول: "ماتقول يا ابا سعيد" فقال زید: صدق رسول الله صلى الله عليه وسلم وانما الادب فرس الغازی، فاما ما جئنا بطلب سلبها ففيها الصدقة، فقال: كم؟ فقال: "في كل فرس ديناراً وعشرة دراهم"۔ عناہ علی ہامش فتح القدیر (ج ۱ ص ۵۰۲) فصل فی الخیل۔

حضرت زید بن ثابتؓ کی یہ تفسیر غیر مدرك بالقیاس ہونے کی وجہ سے حدیث مرفوعہ کے درجہ میں ہے۔

اس کے علاوہ حدیث باب "لیس علی المسلم فی فرسہ ولا عبده صدقة" میں "عبد" سے مراد بالاتفاق عبید خدمت ہیں، پس جب "عبد" محسوس بعبید الخدمت ہے تو مناسب یہ ہے کہ "فرس" بھی محسوس بخیل الخدمۃ والركوب ہو۔ کذا قال الشيخ البنوریؒ فی "المعارف" (ج ۵ ص ۲۱۶) ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

۱۲ ہو بفتح الهیة وضم الزا والمجتمعة جمع "زق" و هو ظرف من جلد ۱۲ مرتب

بات کے قائل ہیں کہ شہد میں عشر واجب ہے جبکہ شافعیہ اور مالکیہ کے نزدیک شہد پر عشر نہیں ہے۔
حدیث باب کو شافعیہ وغیرہ نے ”صدقة بن عبد اللہ“ کی وجہ سے ضعیف اور ناقابل
استدلال قرار دیا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو صدقة بن عبد اللہ ”مشکم فیہ راوی ہیں چنانچہ جہاں ان کے
تضعیف کی گئی ہے وہیں بعض حضرات نے ان کی توثیق بھی کی ہے، اس کے علاوہ اس حدیث کے
متعدد شواہد بھی موجود ہیں جس کی وجہ سے یہ روایت ”حسن“ کے درجہ میں آجاتی ہے چنانچہ

۱۔ امام شافعیؒ کا قول قدیم بھی یہی ہے۔ نیز کھول، زہریؒ، اوزاعیؒ اور مالکیہ میں سے ابن وہبؒ وغیرہ کامسک
بھی یہی ہے۔ معالم السنن للخطابی فی ذیل مختصر سنن ابی داؤد (ج ۲ ص ۲۰۹، باب زکوٰۃ العسل رقم ۱۵۳۵) وحاشیہ
اللوکب الدری (ج ۱ ص ۲۳۶)۔ نیز امام ترمذیؒ فرماتے ہیں ”والعمل علی ہذا عند اکثر اہل العلم“ واضح ہے کہ
امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک عسل میں وجوب عشر جب کہ وہ عشری زمین سے لیا گیا ہو، مزید تفصیل کیلئے دیکھئے معارف السنن (ج ۲ ص ۲۱۸)
۲۔ ابن ابی لیلیٰ، سفیان ثوریؒ اور ابو ثورؒ وغیرہ کامسک بھی یہی ہے نیز یہ حضرت عمر بن عبد العزیزؒ سے بھی مروی ہے۔
معالم للخطابی (ج ۲ ص ۲۰۹) ۱۲ مرتب۔

۳۔ صدقة بن عبد اللہ اسمین ابو معاویہؒ او ابو محمد دمشقی ضعیف من السابعة (طبقة کبار التابعین) مات
سنة ست و ستین۔ ”ت“ (ترمذی) ”س“ (نسائی) ”ق“ (سنن ابن ماجہ)۔ تقریب التہذیب (ج ۱ ص ۳۶۶)
حرف الصاد رقم ۸۳ ۱۲ مرتب

۴۔ قال البیهقیؒ: تقدیرہ ہذا صدقة بن عبد اللہ اسمین و ہو ضعیف، قد ضعفہ احمد بن حنبل و یحییٰ بن معین وغیرہا۔
قال ابو عیسیٰ الترمذیؒ: سألت محمد بن اسمعیل البخاری عن ہذا الحدیث فقال: ہو عن نافع عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم
مرسل اہ سنن کبریٰ بیہقی (ج ۲ ص ۱۲۶) باب ما ورد فی العسل۔

علامہ بیہقیؒ معارف السنن (ج ۵ ص ۲۱۶) میں تحریر فرماتے ہیں ”صدقة بن عبد اللہ اسمین دمشقی و ہو
ضعیف عند اکثر، غیر ائمہ وثقة ابو حاتم و وحیم و ابو زرعة۔ انظر المیزان“ و ”التہذیب“ و مشلہ یتحمل
خصوصاً اذا كانت له شواہد، و قول البخاری ”لا یصح فی ہذا الباب شیء“ لا یلزم منه ان لا یصح بیان لا یحتاج
لیقنی الحسن“ و لا یشرط لایصح (ملخصاً) ۱۲ مرتب

۵۔ چنانچہ علامہ بیہقیؒ ان کے بارے میں فرماتے ہیں ”وفیہ کلام کثیر و قد وثقه ابو حاتم وغیرہ“ مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۲۰۹) باب زکوٰۃ العسل
۱۲ مرتب
۱۲۔ اس کی تفصیل پچھلے حاشیہ میں بیان کی جا چکی ہے ۱۲ م

ابن ماجہ میں حضرت ابوسیارہ متقی کی روایت ہے فرماتے ہیں ”قلت یا رسول اللہ ! ان لی نخلًا (شہد کی مکھیاں) قال : اذا العشر ۛ نیز ابن ماجہ ہی میں حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ سے روایت ہے ”عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انه اخذ من العسل العشر ۛ نیز مصنف عبدالرزاق میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت ہے فرماتے ہیں ”کتب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الی اهل الیمن ان یؤخذ من اهل العسل العشر ۛ ان روایات کی اسناد اگرچہ کلام کو خالی نہیں

۱۔ (ص ۱۳۱) باب زکوٰۃ العسل ، وأخرجہ عبدالرزاق فی مصنفہ (ج ۲ ص ۶۳ رقم ۶۹۴۳) باب صدقة العسل ، وابن ابی شیبہ فی مصنفہ (ج ۳ ص ۱۳۱) فی العسل بل فیہ زکوٰۃ ام لا ؟ ۱۲ مرتب
۲۔ حوالہ بالا ۱۲

۳۔ یہ روایت عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جده کی سند سے مروی ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ یہ صحیفہ صادقہ کی روایت ہے ۱۲ مرتب
۴۔ (ج ۲ ص ۶۳ رقم ۶۹۴۲) باب صدقة العسل ۱۲

۵۔ چنانچہ ابوسیارہ متقی کی روایت کے بارے میں امام بیہقیؒ فرماتے ہیں ”وہذا صحیح ماری فی وجوب العشر فیہ (ای فی العسل) وہو منقطع ، قال ابو علی الترمذی : سألت محمد بن اسحاق البخاری عن ہذا فقال : ہذا حدیث مرسل (المراد بالمرسل ہذا المنقطع لا المرسل الاصطلاحی بالمعنی المعروف — مرتب) وسلمان بن موسی لم یدرک احداً من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم — بیہقی (ج ۲ ص ۱۲۶) باب ما ورد فی العسل —

دوسری روایت ابن ماجہ میں حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کی ہے جو محمد بن یحییٰ حدیثنا نعیم بن حماد حدیثنا ابن المبارک حدیثنا اسامہ بن زید عن عمرو بن شعیب عن ابیہ کی سند سے مروی ہے ، اس کی سند پر کوئی کلام مرتب کی نظر سے نہیں گذرا چنانچہ حافظ زیلعیؒ نے بھی یہ روایت ابن ماجہ ہی کے حوالہ سے ذکر کی ہے اور سند پر کوئی کلام نہیں کیا ، دیکھئے نصب الرایۃ (۲۰ ص ۳۹۰) باب زکوٰۃ الزروع والثمار — بلکہ امام ابوداؤد نے ”عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جده“ ہی کے طریق سے روایت ذکر کی ہے قال : جار ہلال احد بنی متعان الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بعشور نخل لہ وكان سألہ ان یحییٰ وادیا یقال لہ سلبۃ فحیی لہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

ذلک الوادی فلما ولی عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ کتب سفیان بن وہب الی عمر بن الخطاب یسألہ عن ذلک ، فکتب عمرؓ ان اودی الیک ما کان یودی الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من عشور نخلہ فاحم لہ سلبۃ والا فلا فاما ہذا ہو فباب غیث یا کلمہ من یشار ۛ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۲۶) باب زکوٰۃ العسل — علامہ عثمانیؒ
اعلام السنن (ج ۹ ص ۶۷) باب زکوٰۃ العسل ، میں سنن ابی داؤد کی اس روایت کے بارے میں لکھتے ہیں ، فالحدیث

لیکن ان کی کثرت اس پر دال ہے کہ شہد پر عشر لینا بے اصل نہیں، دوسرے حضرت عمر فاروقؓ اور حضرت

مرفوعاً سالم عن الجرج و صحیح بہ لسکوت ابی داؤد علیہ و تحسین ابن عبد البر لہ (فی الاستذکار ج ۱ ص ۲۸۹) و صحیح عند
النسائی فی المجتبى قائم یدخل فیہ الامام صحیح عندہ کما فی کتاب الصلاة من ہذا کتاب — ابو داؤد کی مذکورہ
روایت عمرو بن الحارث کے طریق سے مروی ہے لیکن یہی روایت عبد الرحمن بن الحارث اور ابن ہبیسہ کے طریق سے
بھی مروی ہے کما نقل الحافظ عن الامام الدارقطنی فی "التلخیص" (ج ۲ ص ۱۶۸، تحت رقم ۸۲۹، باب زکوۃ المعشر)
اور حافظان دونوں کے بارے میں لکھتے ہیں "عبد الرحمن وابن ہبیسہ لیسوا من اہل الاتقان (اس اعتبار سے عمرو بن شعیب
والی روایت بھی کلام سے خالی نہیں رہتی لیکن آگے خود حافظ فرماتے ہیں "لکن تابعہما عمرو بن الحارث احد
الثقات (عند ابی داؤد) و تابعہما اسامہ بن زید عن عمرو بن شعیب عند ابن ماجہ وغیرہ۔ کما مضی — اس
سے معلوم ہوتا ہے کہ خود حافظ کے نزدیک وجوب عشر فی العسل کے بارے میں عمرو بن شعیب والی روایت قابل
استدلال ہے۔ بہر حال یہ روایت حنفیہ کی ایک مضبوط دلیل ہے۔ واللہ اعلم

استاذ محترم دام اقبالہم نے وجوب عشر فی العسل پر استدلال کیلئے تفسیری روایت حضرت ابو ہریرہؓ
کی ذکر کی ہے جو عبد اللہ بن محرز کے طریق سے مروی ہے لیکن امام بیہقی نقل کرتے ہیں "قال البخاری وعبد اللہ
بن محرز متروک الحدیث" سنن کبریٰ بیہقی (ج ۲ ص ۱۲۶، باب ما ورد فی العسل) ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

حاشیہ صفحہ ۴۴۷

لہ عن سعد بن ابی ذباب انہ قدم علی قومہ فقال لہم فی العسل زکوۃ فانہ لا خیر فی مال لا یرک قال : قالوا بکم تری؟
قلت : العشر فأخذ منهم العشر فقدم بہ علی عمر و اخبرہ بما فیہ قال فاخذہ عمر وجعلہ فی صدقات المسلمین مصنف
ابن ابی شیبہ (ج ۳ ص ۱۳۲، فی العسل ہل فیہ زکاۃ أم لا؟) علامہ بیہقی نے یہ روایت مسند بزاز اور معجم طبرانی
کبیر کے حوالہ سے نقل کی ہے اور کہا ہے "وفیہ منیر بن عبد اللہ وہو ضعیف" مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۷۷، باب زکوۃ
العسل) حضرت سعد بن ابی ذباب کی مذکورہ روایت کیلئے دیکھئے نصب الرایہ (ج ۲ ص ۳۹۰ و ۳۹۱) باب زکوۃ
الزروع والثمار — نیز عطاء خراسانی فرماتے ہیں "ان عمر آتاہ ناس من اہل الیمین فساءلواہ وادیا فاعطاهم
ایاہ فقالوا یا امیر المؤمنین ان فیہ نخلًا کثیرًا، قال فان علیکم فی کل عشرة آفراق فرقا" مصنف عبد الرزاق
(ج ۲ ص ۶۳ رقم ۶۹۷، باب صدقة العسل) وخرجه ابن ابی شیبہ عن ابن المبارک عن عطاء الخراسانی
مختصراً فی المصنف (ج ۳ ص ۱۴۱) ۱۲ مرتب عفی عنہ

عمر بن عبد العزیزؓ کے بارے میں مروی ہے کہ وہ شہد پر عشر وصول کیا کرتے تھے۔ اس سے بھی وجوب عشر کی احاث کی تائید ہوتی ہے جبکہ شافعیہ اور مالکیہ کے پاس عدم وجوب عشر پر کوئی حدیث موجود نہیں۔ واللہ اعلم۔

۱۔ شہد پر عشر وصول کرنے سے متعلق حضرت عمر بن عبد العزیزؓ کی کوئی صریح روایت مرتب کوہل سکی، بلکہ اس کے برخلاف ثابت ہے چنانچہ نافعؓ فرماتے ہیں ”سأئنی عمر بن عبد العزیز عن العسل آفیه صدقة؟ فقلت: لیس بارضنا عسل ولكن سألت المغيرة بن حکیم عنه فقال: لیس فیہ شئ قال عمر بن عبد العزیز: ہو عدل مامون صدق، مصنف عبد الرزاق (ج ۲ ص ۶۱ رقم ۶۹۶۶) باب صدقة العسل، نیز دیکھئے (ص ۶۰ رقم ۶۹۶۵) اور دیکھئے مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۳ ص ۱۳۲ من قال لیس فی العسل زکوة)۔

البتہ علامہ ابن قدامہؒ نے حضرت عمر بن عبد العزیزؓ کا مسلک ہی لکھا ہے کہ وہ شہد میں اخذ عشر کے قائل تھے، المغنی (ج ۲ ص ۷۱۳) باب زکوة الزروع والثمار، واللہ اعلم ۱۲ مرتب عفی عنہ

۲۔ البتہ مصنف ابن ابی شیبہ میں طاؤس سے مروی ہے ”أن معاذاً لما أتى الیمین أتى العسل وأدقاه الغنم فقال: لم أدر فیہ بشئ (ج ۳ ص ۱۴۳ من قال لیس فی العسل زکوة)۔

حافظ ابن حجرؒ ”التلخیص المجیر“ (ج ۲ ص ۱۶۷ رقم ۸۳۹) باب زکوة المعشرات میں اس حدیث کے بارے میں لکھتے ہیں ”(اخرجه) ابو داؤد فی المراسیل والحمیدی فی مسنده وابن ابی شیبہ والبیہقی من طریق طاؤس عنه وفيه القطاع بن طاؤس وسعاز، لكن قال البيهقي هو قوی لان طاؤس كان عادقاً بقضایا معاذ، وعن علی و ابن عمر أنه لا زکوة فيه، اما علی فرواه يحيى بن آدم فی الخراج وفيه القطاع وأما ابن عمر فلم اره موقوفاً عنه وسياً أتى مرفوعاً عنه بخلاف ذلك اهـ ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

۳۔ پھر جو حضرات شہد میں وجوب عشر کے قائل ہیں ان میں اختلاف ہی۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کی ہر قلیل کثیر مقدار میں عشر واجب ہی، امام احمد اور امام زہری کے نزدیک نصاب عسل دس ”فرق“ ہی (ایک فرق تین صاع کے برابر ہوتا ہے مزید تفصیل کیلئے دیکھئے ”المغنی لابن قدامہ“ (ج ۲ ص ۷۱۳ و ۷۱۵) اور صاحبینؒ سے مروی ہے کہ عسل کا نصاب پانچ ”دس“ ہے (پھر صاحبینؒ کے مسلک میں مزید تفصیل ہے جو عینی (ج ۹ ص ۷۱) میں دیکھی جاسکتی ہے) اس مسئلہ کی تفصیل اور دلائل کیلئے دیکھئے ”المغنی“ (ج ۲ ص ۷۱۳ و ۷۱۵) باب زکوة الزروع والثمار،

اور عمدة القاری (ج ۹ ص ۷۱) باب العشر فیما یسقی من مار السماء وبالمدار البحاری ۱۲ مرتب عفی عنہ

بَابُ مَا جَاءَ لَا زَكَاةَ عَلَى الْمَالِ مُسْتَفَادٍ حَتَّى يَحُولَ عَلَيْهِ الْحَوْلُ

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من استفاد مالا فلا زكاة عليه حتى يحول عليه الحول؛ مال مستفاد اصطلاح شرع میں اس مال کو کہتے ہیں جو نصابِ زکوٰۃ کے مکمل ہو جانے کے بعد اثنائے سال میں حاصل ہوا ہو، پھر اس کی اولاد و صورتیں ہیں:-

ایک یہ کہ مال مستفاد مالِ سابق کی جنس سے نہ ہو مثلاً کسی کے پاس سونا چاندی بقدر نصاب تھا اور سال کے دوران اس کے پاس پانچ اونٹ بھی آگئے اس کے بارے میں اتفاق ہے کہ ایسے مال مستفاد کو مالِ سابق میں ضم نہیں کیا جائے گا بلکہ دونوں کا سال الگ الگ شمار ہوگا۔

اور دوسری صورت یہ ہے کہ مالِ مستفاد مالِ سابق کی جنس سے ہو، پھر اس کی بھی دو صورتیں ہیں: ایک یہ کہ مالِ مستفاد مالِ سابق کی جنس سے ہونے کے ساتھ ساتھ مالِ سابق کی نمائندگی ہو مثلاً بکریاں پہلے سے موجود تھیں دورانِ سال ان کے بچے پیدا ہو گئے، یا مالِ تجارت موجود تھا دورانِ سال اس پر نفع حاصل ہوا، اس کے بارے میں اتفاق ہے کہ ایسے مال مستفاد کو مالِ سابق میں ضم کیا جائے گا اور دونوں کا سال ایک شمار ہوگا اور مالِ مستفاد کی زکوٰۃ بھی مالِ سابق کے ساتھ ہی ادا کی جائے گی۔

دوسری صورت یہ ہے کہ مالِ مستفاد مالِ سابق کی جنس سے تو ہو لیکن اس کی نمائندگی نہ ہو بلکہ ملک کے کسی سببِ جدید کی وجہ سے وہ مال حاصل ہوا ہو مثلاً کسی شخص کے پاس نقد روپیہ موجود تھا اور دورانِ سال اس کو کچھ اور روپیہ ہبہ، وصیت، یا میراث کے ذریعہ حاصل ہو گیا اس کے بارے میں اختلاف ہے۔

ائمہ ثلاثہ اور امام اسحاق کے نزدیک اس قسم کے مال مستفاد کو مالِ سابق میں ضم نہیں کیا جائیگا۔

۱۔ ان صورتوں کی تمام تر تفصیل کیلئے دیکھئے ”بدائع الصنائع فی ترتیب الشرح“ (ج ۲ ص ۱۳ و ۱۴) کتاب الزکوٰۃ، فصل واما الشرائط التي ترجع الى المال، اور ”المغنی لابن قدامة“ (ج ۲ ص ۶۲۶) باب صدقة الغنم، فصل حکم المستفاد من مال الزكاة اشتراط الحول ۱۲ مرتب

۲۔ البتہ امام مالکؒ کی دوسری روایت حنفیہ کے مطابق چوتھا پنچواں حافظ زیلعیؒ نے اس مسئلہ میں امام مالکؒ کے دو قولوں کا حوالہ دیا ہے، نصب الراية (ج ۲ ص ۳۳۰، کتاب الزکوٰۃ، احادیث المال المستفاد)۔ (باقی مشیہ برصفا آئندہ)

بلکہ اس کا سال الگ شمار ہوگا لیکن امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس قسم کے مال مستفاد کو بھی مال سابق میں ضم کیا جائے گا اور اس کی زکوٰۃ بھی مال سابق کے ساتھ ادا کی جائے گی۔

ائمہ ثلاثہ کا استدلال حضرت ابن عمرؓ کی حدیث باب سے ہے یعنی ”من استفاد مالا فلا زکوٰۃ فیہ حتی یحول علیہ الحول عند ربہ“

حنفیہ کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث دو طرح مروی ہے مرفوعاً بھی اور موقوفاً بھی (کما فی الباب) طریق مرفوع عبد الرحمن بن زید بن اسلم کے ضعف کی وجہ سے ضعیف ہے اور دوسرا طریق جو موقوف ہے اگرچہ صحیح سند سے مروی ہے اور قابل استدلال ہے لیکن ہمارے نزدیک پہلی قسم پر محمول ہے یعنی دوران سال اگر کچھ مال حاصل ہو اور وہ مال سابق کی جنس سے نہ ہو ایسی صورت میں حولانِ حول سے قبل زکوٰۃ واجب نہ ہوگی، اس کے علاوہ حدیث باب کے عموم پر ائمہ ثلاثہ بھی عامل نہیں کیونکہ مال مستفاد کی دوسری قسم (جو مال سابق کی جنس سے بھی ہو) اور مال سابق کی شمار بھی ہو) کو وہ بھی مال سابق کے ساتھ ضم کرنے کے قائل ہیں، تو جس طرح انہوں نے حدیث باب کے عموم سے دوسری قسم کو خاص کیا ہے اسی طرح احناف مال مستفاد کی تیسری قسم کو بھی مستثنیٰ کر کے اس کو پہلی قسم کے ساتھ مخصوص قرار دیتے ہیں کیونکہ اگر اس تیسری قسم کے مال کو مال سابق کے ساتھ ضم نہ کیا جائے اور اس کے حق میں نئے سال کا اعتبار کیا جائے تو اس کا تقاضا یہ ہوگا کہ ہر درہم و دینار کا الگ سال شمار ہو اور اگر کسی شخص کو روزانہ کچھ رقم حاصل ہو تو وہ ہر روز کی رقم کا علیحدہ حساب رکھے اور اس میں سخت خرچ ہے۔ و الحجج مدفوعہ شمساً۔

بلکہ قواعد ابن رشد میں امام مالکؒ کا مسلک صراحتاً ”الوجوب فی المال المستفاد قبل الحول وان لم یکن الاصل نساءً“ نقل کیا گیا ہے، معارف السنن (ج ۵ ص ۲۲۳) ابن عربی مالکیؒ نے بھی امام مالکؒ کا مسلک حنفیہ کے مطابق نقل کیا ہے۔ عارضۃ الاحوذی (ج ۳ ص ۱۲۵ و ۱۲۶)۔ لیکن علامہ ابن قدامہؒ نے امام مالکؒ کا مسلک مین بن نقل کیا ہے یعنی مال مستفاد کا تعلق سوائے ہو تو حنفیہ کے مطابق اور اگر اس کا تعلق اثمان سے ہو تو شافعیہ و حنابلہ کے مطابق۔ المغنی (ج ۲ ص ۶۲۴) باب صدقۃ الغنم، فصل حکم المستفاد من مال الزکوٰۃ اثناء الحول ۱۲ مرتب غنی عنہ

ابو عبد الرحمن بن زید بن اسلم العدوی مولانا ضعیف من الثامنة مات سنة ثنتين وثمانين، ت (ترمذی، ق (سنن ابن ماجہ) تقریب التہذیب (ج ۱ ص ۴۸۰ رقم ۹۴۱) ۱۲ مرتب

ابو زبیری کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد اِنَّ الدِّينَ يُسْرٌ (بخاری ج ۱ ص ۱۰) کتاب اللایمان، باب الدین لیسر کے خلاف ہے ۱۲ مرتب

بَابُ مَا جَاءَ لَيْسَ عَلَى الْمُسْلِمِينَ جَزْيَةٌ

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : لا يصلح قبلتان في أرض واحدة ؟ حضرت گنگوہی فرماتے ہیں کہ یہ حکم جزیرۂ عرب کے ساتھ مختص ہے لہذا ایسے تمام افراد جن کا قبلہ مسلمانوں کے قبلہ سے مختلف ہو ان کو جزیرۂ عرب میں ٹھہرنے کی اجازت نہیں چنانچہ حضرت عمرؓ نے یہود کو جزیرۂ عرب سے نکال دیا تھا۔

”لا يصلح قبلتان في أرض واحدة“ کا ایک مطلب ”لا يستقيم دينان في أرض واحدة“ بھی بیان کیا گیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر کاردار الحرب میں اسلام لے آئے تو اس کو دارالاسلام کی طرف ہجرت کر لینی چاہئے اور یا یہ مطلب ہے کہ ذمیوں کو دارالاسلام میں اپنے مذہب اور اس کی شان و شوکت کو ظاہر کرنے اور اپنے دین کی تبلیغ و اشاعت کی اجازت نہیں۔ واللہ اعلم و لیس علی المسلمین جزیۃ“ اس بارے میں اختلاف ہے کہ جزیہ تمام غیر مسلموں سے لیا جائے گا یا صرف اہل کتاب سے، امام شافعیؒ کے نزدیک جزیہ صرف اہل کتاب کے ساتھ مخصوص ہو مگر وہ مجوس کو بھی اہل کتاب کے حکم میں شامل قرار دیتے ہیں۔ امام مالکؒ کے نزدیک سولے مرتبہ کے ہر کافر سے جزیہ پر مصالحت ہو سکتی ہے اور امام ابوحنیفہؒ کا مسلک صاحب روح المعانی نے یہ بیان کیا ہے کہ جزیہ اہل کتاب سے تو سب لیا جائے گا لیکن مشرکین میں یہ تخصیص ہے کہ مشرکین عجم اور مجوس سے تو لیا جائے گا مگر مشرکین عرب سے قبول نہیں کیا جائے گا کیونکہ ان کا کفر بہت سخت ہے اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم انہی کے درمیان مبعوث ہوئے اور آپ انہی کی قوم کے ایک فرد تھے، پھر آپ کے مخاطبین اولین بھی یہی مشرکین تھے اور قرآن کریم بھی انہی کی زبان میں اُترا، ان تمام امور کا تقاضا یہی ہے کہ وہ ایمان

۱۔ التوکل الدرر (ج ۱ ص ۲۳۷) ۱۲ م

۲۔ تفہیم کیلئے دیکھئے صحیح بخاری ج ۱ ص ۴۲۹، باب اخراج الیہود من جزیرۃ العرب، کتاب الجہاد اور اسکی فروع ۴۲ م

۳۔ کذا فی المعارف (ج ۵ ص ۲۲۶) بحالہ قوت المغتدی ۱۲ مرتب

۴۔ (ج ۶ جزء ۱ ص ۷۹ سورۃ توبہ آیت ۲۹) ۱۲ م

۵۔ بلکہ جزیرۂ عرب میں اہل ذمہ کو بھی رہنے نہیں دیا جائے گا اور نہ ہی وہاں ان سے جزیہ قبول کیا جائے گا۔

۶۔ بلکہ صرف وہی صورتیں ہیں جنگ یا اسلام، دیکھئے ”کوکب“ (ج ۱ ص ۲۳۷) اور ”معارف“ (ج ۵ ص ۲۲۳) ۱۲ مرتب

قبول کرتے اگر وہ اب بھی ہٹ دھرمی سے باز نہیں آتے تو ان کی دو ہی صورتیں ہیں ”جنگ“ یا ”اسلام“۔
 پھر اس پر اتفاق ہے کہ اہلِ جزیرہ میں سے اگر کوئی اسلام لے آئے تو اس پر سے جزیرہ ساقط ہو جائے گا البتہ جس شخص پر جزیرہ واجب ہو چکا ہو اور پھر وہ اسلام لے آئے اس کے بارے میں اختلاف ہے۔ امام شافعیؒ اور ابنِ شبرمہ کے نزدیک ایسے شخص سے وہ واجب شدہ جزیرہ وصول کیا جائے گا جبکہ حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک جزیرہ نہیں لیا جائے گا، حضرت ابنِ عباسؓ کی حدیث باب ”لیس علی المسلمین جزیرۃ“ اور معجم طبرانی اور مطاویع حضرت ابنِ عمرؓ کی حدیث مرفوعہ ”مَنْ أَسْلَمَ فَلَا جَزِيرَةَ عَلَيْهِ“ اس بارے میں جمہور کا مستدل ہیں۔

امام شافعیؒ کے نزدیک حدیث باب کا مطلب یہ ہے کہ مسلمان پر ابتداءً جزیرہ نہیں لگایا جاسکتا لیکن جمہور کا کہنا یہ ہے کہ مسلمان پر ابتداءً جزیرہ عائد نہ ہونا تو بدیہیات میں سے تھا اسے بتانے کی ضرورت نہ تھی۔ لہذا حدیث باب کا اصل منشا یہی ہے کہ ذمی کے مسلمان ہونے کے بعد اس پر جزیرہ عائد نہیں کیا جاسکتا۔

لیس علی المسلمین جزیرۃ عشور“ یہاں جزیرہ عشور سے عام جزیرہ یعنی جزیرہ رقبہ ہی مراد ہے، جیسا کہ حدیث کے ٹکڑے ”انما العشور علی الیہود والنصارى“ کے ساتھ اس کے تقابل سے ظاہر ہو رہا ہے۔ واللہ اعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَا جَاءَ فِي زَكَاةِ الْحِلِّ

خطبنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال یا معشر النساء تصدقن ولومن

۱۔ جو سنن ابی داؤد میں ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے ”لیس علی مسلم جزیرۃ“ (ج ۲ ص ۴۳۳ کتاب الخراج والفی والامارۃ، باب فی الذی یسلم فی بعض السنۃ ہل علیہ جزیرۃ ؟) ابوداؤد میں اسی مقام پر اس حدیث کی تفسیر سفیان ثوریؒ سے ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے ”اذا اسلم فلا جزیرۃ علیہ“ ۱۲ مرتب

۲۔ نصب الرایۃ (ج ۳ ص ۴۵۳) کتاب السیر باب الجزیرۃ ۱۲

۳۔ جزیرہ سے متعلق کچھ بحث ”باب ما جاء من زکوة البقر“ کے تحت حواشی میں گزر چکی ہو فلیراجع، نیز ملاحظہ فرمائیے علامہ ضیاء مصری کی تفسیر ”المنار“ جلد ۱۱ فصل فی حقیقۃ الجزیرۃ والمراد منها۔ اور قاموس القرآن (ص ۱۹۴ تا ۱۹۶) ۱۲ مرتب

۴۔ مزید تشریح کیلئے دیکھئے معارف السنن (ج ۵ ص ۲۲۶ و ۲۲۷) ۱۲ ۵۔ اس لفظ کو ”غار“ کے ضمہ اور کسرہ دونوں طرح پڑھا

حلیکن نأتکن اکثر اهل جہنم یوم القیامة ۛ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک استعمال زیور پر زکوٰۃ نہیں جیکہ امام ابو حنیفہؒ اور ان کے اصحاب کے نزدیک زیور خواہ استعمال ہی کیوں ہو اس پر زکوٰۃ واجب ہے امام ترمذیؒ نے اس باب میں دو حدیثیں ذکر کی ہیں، یہ دونوں روایات حنفیہ کی دلیل بن سکتی ہیں۔ پہلی روایت حضرت زینب امراۃ عبداللہ کی ہے یعنی ”یا معشر النساء تصدقن ولو من حلینکم الہ“ لیکن اس سے استدلال سرتج نہیں کیونکہ اس میں صدقہ نافلہ بھی مراد لیا جاسکتا ہے۔ دوسری روایت ”عمر بن شعیب عن ابیہ عن جده“ کے طریق سے مروی ہے ”ان املأتین أتتا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی اید یعما سواران من ذہب فقال لهما: اؤدیا زکاتہ فقالتا: لا! فقال لهما رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: ائحبان أن یسورکما اللہ بسوارین من نار؟ قالتا: لا! قال: فادیا زکوتہ“ لیکن اس پر امام ترمذی نے یہ اعتراض کیا ہے کہ یہ حدیث ابن ہشیم اور ثنی بن الصباح سے مروی ہے اور یہ دونوں ضعیف ہیں پھر فرماتے ہیں ”ولا یصح فی هذا عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم شیء“ لیکن امام ترمذی کا یہ ارشاد ان کے اپنے علم کے مطابق ہے ورنہ اس باب میں متعدد صحیح احادیث موجود ہیں

۱۔ دروی ذلک عن ابن عمرو جابر و انس و عائشہ و اسماء رضی اللہ عنہم، و بہ قال القاسم و شعبی، و قتادہ و محمد بن علی و عمرہ و ابو عبیدہ و اسحاق و ابو ثور۔ المغنی (ج ۳ ص ۱۱) باب زکوٰۃ الذہب و الفضة ۱۲ مرتب

۲۔ دروی ذلک عن عمر بن الخطاب و عبداللہ بن مسعود و عبداللہ بن عمر (المغنی ج ۳ ص ۱۱) میں عبداللہ بن عمر کی جگہ عبداللہ بن عمرو بن العاص کا نام مذکور ہے اور غالباً یہی راجح ہے اس لئے کہ کچھ حاشیہ میں حضرت ابن عمر کا مسلک ائمہ ثلاثہ کے مطابق ذکر کیا گیا ہے، و عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہم، و بہ قال سعید بن المسیب و سعید بن جبیر و عطاء و محمد بن سیرین و جابر بن زید و مجاہد و الزہری و سفیان الثوری و طاؤس و میمون بن مہران و الضحاک و طقمہ و الاسود و عمر بن عبدالعزیز و ذوالہمدانی و الاوزاعی و ابن شبرمہ و الحسن بن حمی۔ و قال ابن المنذر و ابن حزم: الزکاۃ واجبہ بظاہر الکتاب و سنۃ، و کان الشافعی یفتی فی العراق علی انها لا تجب الزکاۃ فیہا و توقف بمصر و قال: ہذا مما استخیر اللہ فیہ، و عن جابر أنه کان یری الزکاۃ فی کثیر المحلی دون قلیلہا۔ عمدة القاری (ج ۹ ص ۳۳) باب الزکاۃ علی الاقارب۔ ۱۲ مرتب غفا اللہ عنہ

۳۔ چنانچہ امام ترمذیؒ نے یہ روایت ابن ہشیم ہی کے طریق سے ذکر کی ہے ۱۲ م
۴۔ ہذا الطريق اخبرہ احمد رضی اللہ عنہ فی مسندہ۔ انظر نصب الرایۃ (ج ۲ ص ۳۷۱، فصل فی الذہب احادیث زکوٰۃ المحلی) ۱۲ مرتب

اول تو یہی حدیث جسے امام ترمذیؒ نے ضعیف قرار دیا ہے سنن ابی داؤد میں صحیح سند کے ساتھ آئی ہے ”حدثنا ابو کامل وحید بن مسعدة المعنى ان خالد بن الحارث حدثهم ناسين عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن امرأة أتت رسول الله صلى الله عليه وسلم ومعها ابنة لها وفي يدها مِسْكَتَانِ (حلقتان، سواران) غليظتان من ذهب فقال لها: أعطيني زكاة هذا؟ قالت: لا! قال: اليس لك ان يسورك الله بما يوم القيامة سوارين من نار، قال: فخلعتما وألقتما الى النبي صلى الله عليه وسلم وقالت: هما لله وليس لوله“ اس کی سند میں نہ ابن لہیعہ ہے اور نہ یثربی بن الصباح، حافظ منذریؒ مختصر سنن ابی داؤد میں فرماتے ہیں ”اسنادہ لا مقال فیہ“ اور ابن القطانؒ اپنی کتاب (الوهم والایهام) میں فرماتے ہیں: ”اسنادہ صحیح“ نیز ابو داؤد ہی میں حضرت ام سلمہؓ کی روایت ہے ”قالت: کنت ألبس

لہ دونوں روایات کو ایک حدیث یا ایک واقعہ قرار دینا بظاہر مشکل معلوم ہوتا ہے اس لئے کہ ترمذی کی روایت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ دو کھنگن ان دو عورتوں نے پہن رکھے تھے اور زکوٰۃ کی ادائیگی کے سلسلہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا خطا اور عدم اداء زکوٰۃ کی صورت میں عذاب کی وعید دونوں کیلئے تھی جبکہ سنن ابی داؤد کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ دونوں کھنگن بیٹی نے پہن رکھے تھے اور آپ کا خطاب بھی صرف اسی سے تھا۔ اس لئے بظاہر دونوں واقعات علیحدہ علیحدہ معلوم ہوتے ہیں اگرچہ دونوں ہی روایات عمرو بن شعیب کے طریق سے مروی ہیں واللہ اعلم ۱۲ مرتب

۱۱ (ج ۱ ص ۲۱۸) باب الکتر ما ہو؟ وزکوٰۃ اہلی، واخرجه النسائي مسنداً ومرسلًا في سننه (ج ۱ ص ۳۴۳، باب زکوٰۃ اہلی) والبيهقي في سننه الكبير (ج ۲ ص ۱۳۰، باب سياق اخبار وردت في زکوٰۃ اہلی) ۱۳ مرتب

۱۲ (قال المنذري) المسكة محركة واحدة المسك وهو اسورة من ذبل (جلد السلخانة البرية او البحرية يتخذ منه السوار والامشاط او قرن، او عايج ذاب الفيل، ولا يسمى غيرنا به عاجا) فاذا كانت من غير ذلك اضيفت اليه۔ الترغيب والترهيب ۱ (ج ۱ ص ۵۵۶) الترغيب من منع الزكاة وما جاء في زكاة اہلی ۱۲ مرتب

۱۳ (كما نقل الزيلعي في "نصب الراية" (ج ۲ ص ۳۰) فعل في الزمب، احاديث زکوٰۃ اہلی۔ ولكن ما وجدناه في منافع من "المختصر" والمكتبة الاثرية۔ سائیکہ ہل پاکستان) مع انه قد ذكر الحديث في "مختصره" (ج ۲ ص ۱۷۵، باب الکتر ما ہو؟)

۱۴ زيلعي (ج ۲ ص ۳۰) ۱۲ م

۱۵ (ج ۱ ص ۲۱۸) باب الکتر ما ہو وزکوٰۃ اہلی ۱۲ مرتب

أوضحاً من ذهب، فقلت يا رسول الله! أكنز هو؟ فقال: ما يبلغ أن تؤدى زكاته فتزكى فليس بكنز؛ امام ابوداؤد نے اس پر سکوت کیا ہے جو ان کے نزدیک حدیث کے ”صحیح“ یا کم ”حسن“ ہونے کی دلیل ہے۔

تیسری روایت حضرت عائشہؓ کی ہے اور یہ بھی ابوداؤد ہی میں مروی ہے ”عن عبد الله بن شداد بن الهاد أنه قال دخلنا على عائشة زوج النبي صلى الله عليه وسلم نقالت: دخل على رسول الله صلى الله عليه وسلم فرأى في يدي فتحات من ورق؛ فقال: ما هذا يا عائشة؟ فقلت: صنعتهن أتمين لك يا رسول الله؛ قال: أتودين زكاتهن؟ قلت: لا! أو ما شاء الله، قال: هو حصيد من النار؛ یہ تینوں روایات مسلک حنفیہ پر صراحت و دلالت کرنے کے ساتھ قوی اور نہایت صحیح ہیں۔ لہذا امام ترمذی کا یہ فرمانا کہ اس باب میں کوئی حدیث صحیح نہیں ان کا تسامح ہے۔ دوسری طرف کوئی ایسی روایت موجود نہیں جو زیورات کو زکوٰۃ سے مستثنیٰ کرنے پر صراحت و دلالت کرتی ہو۔ لہذا اس باب میں حنفیہ کا مسلک نہایت قوی اور مضبوط ہے۔ وبالله التوفيق۔

۱۔ اوضحاً: صحیح ”وضح“، بفتحین، نوع من الحلی من الفضة، يتجمل في القوائم الذي يقال له في الازدية: ”پازیب“ والمراد في الحديث الحلی من الذهب لأنه نسب إليه ۱۲ مرتب

۲۔ اس روایت کی مکمل تحقیق کیلئے دیکھئے ”نصب الراية“ (ج ۲ ص ۳۷۱ و ۳۷۲) احادیث زکوٰۃ الحلی ۱۲

۳۔ (ج ۱ ص ۲۱۸) باب الکنز ما ہو زکوٰۃ الحلی ۱۲

۴۔ الفتحات: بالنحو المعجمة جمع ”فتحة“ وہی حلقة (حیلا) لافق (نگینہ) لہا تجعلها المرأة فی اصابع رجليها وربما وضعها فی یدها۔ وقال بعضهم: ہی قوائم كبار كان النساء تحتمن بها۔ الترغيب والترهيب (ج ۱ ص ۵۵۶) الترہیب من منح الزکوٰۃ وما جاز فی زکوٰۃ الحلی ۱۲ مرتب

۵۔ واخرج الحاكم في ”المستدرک“ (ج ۱ ص ۳۸۹) وقال: صحیح علی شرط الشيخین ولم یخرجاه، والدارقطنی فی سننہ (ج ۲ ص ۱۰۶) رقم ۱۰۶ باب زکوٰۃ الحلی) وراجع للتحقیق ”نصب الراية“ (ج ۲ ص ۳۷۱) ۱۲ مرتب

۶۔ وجوب زکوٰۃ فی الحلی کے بارے میں مزید احادیث نبویہ نیز صحابہ کرام و تابعین عظام کے آثار اور ان تمام کی تحقیق کیلئے دیکھئے نصب الراية (ج ۲ ص ۳۷۲ تا ۳۷۴) احادیث زکوٰۃ الحلی ۱۲ مرتب

۷۔ جبکہ ائمہ ثلاثہ کے مسلک کو ثابت کرنے کیلئے استثناء کا اثبات بھی ضروری ہے اس لئے کہ حضرت ابوسعید خدریؓ کی حدیث

بَابُ مَا جَاءَ فِي زَكَاةِ الْخَضِرَاءِ

عن معاذٍ أَنَّهُ كَتَبَ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَسْأَلُهُ عَنِ الْخَضِرَاءِ وَاتَّوَحَّاهُ
 هِيَ الْقَوْلُ فَقَالَ: لَيْسَ فِيهَا شَيْءٌ. اس حدیث سے استدلال کر کے ائمہ ثلاثہ اور صاحبینؒ پر
 کہتے ہیں کہ ترکاری وغیرہ پر عشر واجب نہیں، ان کے نزدیک عشر صرف ان چیزوں پر جو بڑے والی ہو
 ان کے برخلاف امام ابو حنیفہؒ ترکاریوں پر وجوب عشر کے قائل ہیں (لیکن امام صاحبؒ کے
 نزدیک یہ وجوب عشر دیا نہ ہے فیما بینہ و بین اللہ اور عامل کی جانب سے اس کی ادائیگی کا مطالبہ
 نہیں ہوگا۔ مرتب)

امام صاحبؒ کا استدلال ارشاد باری تعالیٰ "وَأَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ" کے
 اطلاق سے ہے جس میں ترکاریاں بھی شامل ہیں، نیز اگلے باب (باب ماجاء فی الصدقة
 فیما یستی بالانہار وغیرہا) میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت بھی ان کا مستدل ہے یعنی

بَابُ مَا جَاءَ فِي زَكَاةِ الْخَضِرَاءِ
 "لَيْسَ فِيْمَادُونَ خَمْسَةَ أَوقِ مِنْ الْوَرَقِ مَدَّةً" (اخریج البخاری فی صحیحہ ج ۱ ص ۱۹۶) باب لیس فیما دون خمسہ ذود
 مدۃ - و مسلم فی صحیحہ ج ۱ ص ۲۱۵، کتاب الزکوۃ - و آخرون) اپنے عموم کے ساتھ زیورات کے اندر بھی زکوۃ
 کے وجوب پر دال ہے بشرطیکہ وہ زیورات نصاب کی مقدار کو پہنچ گئے ہوں اور اس عموم سے زیورات کو
 خاص کرنے کیلئے لامحالہ دلیل کی ضرورت ہوگی اور ایسی کوئی صحیح طرح دلیل ائمہ ثلاثہ کے پاس موجود نہیں البتہ
 علامہ ابن الجوزیؒ نے "التحقیق" میں عافیۃ بن ایوب عن لیث بن سعد عن ابی الزبیر کے طریق سے حضرت
 جابرؓ کی حدیث مرفوعہ ذکر کی ہے یعنی "لَیْسَ فِی الْحَلٰی زَكَاةٌ" لیکن یہ روایت ضعیف ہے تحقیق کیلئے دیکھئے نصیب
 (ج ۲ ص ۳۷۴) نیز آثار صحابہ کیلئے دیکھئے (ص ۲۷۵) نیز دیکھئے سنن کبریٰ بیہقی (ج ۲ ص ۱۳۸) باب من قال لا
 زکوۃ فی الحلی ۱۲ مرتب عنی عنہ

حاشیہ صفحہ ۴۵۷

۱۔ خضر اوات حج خضرار، سبزی ترکاری ۱۲ م
 ۲۔ اور نہ سڑنے والی چیزوں میں بھی زکوۃ کا وجوب مطلقاً نہیں ہے بلکہ ان کا نصاب مقرر ہے اور نصاب کی تفصیل
 باب ما جاء فی صدقة الزرع والثمار المحبوب میں گزر چکی ہے ۱۲ مرتب
 ۳۔ سورۃ انعام، پارہ ۵، آیت ۱۳۱: اور اس میں جو حق (شرع سے) واجب ہے وہ اس کے کاٹنے کے دن (مسکینوں کو) دیا کر دے

”فیما سقت السماء والعیون العشر و فیما سقی بالنضح (حوض) نصف العشر“ نیز بخاری میں حضرت ابن عمرؓ کی حدیث ہے ”عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال فیما سقت السماء والعیون او کان عثریا العشر و ما سقی بالنضح نصف العشر“ ان دونوں روایات میں کلمہ ”ما“ عام ہے جو ہر قسم کی پیداوار کو شامل ہے، اور ”عثری“ سے مراد وہ درخت ہیں جو کسی نہر وغیرہ کے کنارے یا ان کے قریب ہوتے ہیں اور زمین سے خود بخود پانی چوس لیتے ہیں اور انہیں سیراب کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی، یہ لفظ ”عائور“ سے نکلا ہے جس کے معنی ”کاریز“ کے ہیں۔ نیز امام عبدالرزاق نے حضرت عمر بن عبدالعزیزؓ سے نقل کیا ہے ”کتب عمر بن عبدالعزیز ان یؤخذ مما انبتت الارض من قلیل او کثیر العشر“ اس کے علاوہ مصنف ابن ابی شیبہ میں ابراہیم نخعیؓ سے مروی ہے ”فی کل شیء اخرجت الارض زکوۃ حتی فی عشر و سبجات بقل و سبجة بقل“

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس کا ایک جواب یہ دیا جاتا ہے کہ یہ حسن بن عمارہ کی وجہ سے ضعیف ہے، لیکن یہ جواب حنفیہ کے اصول پر درست نہیں کیونکہ حسن بن عمارہ اکثر حنفیہ کے نزدیک مقبول ہیں کما میں فی مبحث القراءة خلف الامامؒ۔ لہذا صحیح بات یہ ہے کہ حدیث میں مطلق وجوب عشر کی نفی مقصود نہیں بلکہ اس میں حکومت کو عشر وصول کرنے کا بار بار ہے کہ خضر اوات وغیرہ

۱۔ (ج ۱ ص ۲۰۱) باب العشر فیما سقی من مار اسمار و المار الجاری ۱۲ م

۲۔ بالمہملۃ و المشلشۃ المفتوحین و کسر الرار و شدة التختیۃ و ہو ما یشرّب بعروقہ من غیر سقی قالہ الخطابیؒ قیل: ما سیل الیہ مار المطر و قیل ما سقی بالعائور، و العائور شبہ نہر یجری فی الارض لیسقی بہ البقول و النخل و الزرع۔ کذا فی حاشیۃ شیخ احمد علی السہارنفوری علی صحیح البخاری (ج ۱ ص ۲۰۱، باب العشر فیما سقی من مار اسمار الخ) باحالیۃ ”العینی“ و ”اللغات“ ۱۲ مرتب

۳۔ مزید تحقیق کیلئے دیکھئے معارف السنن (ج ۵ ص ۲۳۴ و ۲۳۵) باب الجاری فی الصدقۃ فیما سقی بالانبار وغیرہ ۱۲ م

۴۔ مصنف عبدالرزاق (ج ۲ ص ۱۲۱ رقم ۴۹۶) باب الخضر، نیز دیکھئے مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۳ ص ۱۳۹) فی کل شیء اخرجت الارض زکاۃ ۱۲ مرتب

۵۔ (ج ۲ ص ۱۳۹) فی کل شیء اخرجت الارض زکاۃ ۱۲ م

۶۔ دیکھئے احناف کی مسئلہ احادیث ”حضرت جابرؓ کی حدیث“ ۱۲ م

کی زکوٰۃ وصول کرنے کا اختیار مصدق کو نہیں دیا جائے گا اس کی تائید اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ آپ نے یہ ارشاد حضرت معاذؓ کے جواب میں سرمایا تھا (کما هو مصرح فی حدیث الباب) جوین کے عالم تھے۔ واللہ سبحانہ اعلم

بَابُ مَا جَاءَ فِي زَكَاةِ مَالِ الْيَتِيمِ

ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم خطب الناس فقال : ألا من ولی یتیمآلہ مال فلیتیم فیہ ولا یترکہ حتی تأکلہ الصدقة ۛ اس حدیث کی بنا پر ائمہ ثلاثہ اس بات کے قائل ہیں کہ نابالغ کے مال میں بھی زکوٰۃ واجب ہے، ان حضرات کا استدلال حضرت عائشہؓ کے اثر سے بھی ہے عن عبد الرحمن بن القاسم عن أبيہ انه قال کانت عائشة

لہ المراد من الیتیم یتیم الیتیم الذی لم یبلغ الحلم وان لم یمیت ابواہ ، کذا فی المعارف (ج ۵ ص ۲۳۶) ۲ مرتب
 ۳ اس بارے میں ان کا استدلال حضرت عمر بن الخطابؓ اور حضرت عائشہ کے آثار سے بھی ہے، تفصیل
 کھیلے دیکھئے معارف السنن (ج ۵ ص ۲۳۶ تا ۲۳۹) ونصب الراية (ج ۲ ص ۲۳۲ و ۳۳۳) ۱۲ مرتب
 ۴ مؤطا امام مالکؒ (ص ۲۸۲) زکوٰۃ اموال الیتامی والتجارة لهم نیہا۔

ان حضرات کا استدلال حضرت عمرؓ کے اثر سے بھی ہے "عن سعید بن المسیب ان عمر بن الخطابؓ قال: اتبعوا یا اموال الیتامی لا تأکلہا الصدقة" سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۱۱۰) باب وجوب الزکاة فی مال الیتیم رقم ۱۱۰۰ امام بیہقیؒ اس روایت کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں "هذا اسناد صحیح وله شواہد عن عمرؓ۔ لیکن صاحب تجوہر نقیؒ علامہ ابن الترمذیؒ فرماتے ہیں "قلت: کیف یكون صحیحا ومن شرط الصحة الاتصال وسعيد ولد لثلاث سنين مفين من خلافة عمرؓ ذكره مالکؒ وانكر سماعه منه، وقال ابن معين: رآه وكان صغيراً ولم يثبت سماع منه، واسند البيهقي في كتاب المدخل عن مالک انه سئل هل ادرك ابن المسيب عمرؓ، قال: لا ولكنه ولد في زمانه، فلما كبر اكسب على المسئلة عن شانه حتى كانه رآه، ولهذا لم يخرج الشيخان لابن المسيب عن عمر شيئاً" سنن کبریٰ بیہقی (ج ۴ ص ۱۰۷) باب من تجب علیہ الصدقة۔۔۔ ائمہ ثلاثہ کا استدلال حضرت ابن عمرؓ کے اثر سے بھی ہے "أنه كان يزكي مال الیتیم" نصب الراية (ج ۲ ص ۳۳۳) احادیث زکوٰۃ مال الیتیم او الصغير۔۔۔ نیز مصنف عبد الرزاق میں حضرت جابر بن عبد اللہ کا اثر ہے ابو الزبیر فرماتے ہیں "أنه سمع جابر بن عبد اللہ يقول فيمن ولي مال الیتیم قال جابر: يعطى زكوة"۔ (ج ۳ ص ۶۶ رقم ۶۹۸) باب صدقة مال الیتیم والالتماس فيه واعطاء زكوة۔ ۱۲ مرتب عفی عنه

تليين أنا وأخائي يتيمين في حجرها كانت تخرج من أموالنا الزكوة :

جبکہ امام ابو حنیفہؒ، سفیان ثوریؒ اور عبداللہ بن المبارکؒ کے نزدیک می کے مال پر زکوٰۃ نہیں، ان حضرات کا استدلال نسائیؒ اور ابوداؤد وغیرہ کی معروف روایت سے ہے ”رفع القلم عن ثلاث“ عن النائم حتی یتیقظ وعن الصغیر حتی یکبر وعن المجنون حتی یعقل أو یفیک“ (اللفظ للنسائی) اس میں نابالغ کو صراحتہً غیر مکلف قرار دیا گیا ہے لہذا اس پر نماز وغیرہ دوسرے واجبات کی طرح زکوٰۃ بھی واجب نہ ہوگی اس کے علاوہ امام محمدؒ نے کتاب الآثار میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا یہ قول نقل کیا ہے ”لیس فی مال الیتیم زکوٰۃ“ اس روایت میں اگرچہ لیث بن ابی سلیم آئے ہیں جو بعض حضرات کے نزدیک ضعیف ہیں لیکن ان کے بارے میں صحیح یہ ہے کہ وہ رواۃ حسان میں سے ہیں چنانچہ

۱۔ (ج ۲ ص ۱۰۳) کتاب الطلاق، باب من لا یقع طلاقہ من الازدواج۔ عن عائشہ مرفوعاً ۱۲ مرتب

۲۔ (ج ۲ ص ۶۰۴) کتاب الحدود، باب فی المجنون لیسرق أو یسب سداً۔ عن عائشہ مرفوعاً وعن علی موقوفاً ۱۲ مرتب

۳۔ صحیح بخاری (ج ۲ ص ۷۹۴) کتاب الطلاق، باب الطلاق فی الاطلاق والکفر والسكران والمجنون الخ، عن علی موقوفاً

۴۔ (ج ۲ ص ۱۰۰۶) کتاب الحاربین من اهل الکفر والردة، باب لا یرحم المجنون والمجنونة، عن علی موقوفاً۔ جامع ترمذی

۵۔ (ج ۱ ص ۲۰۵) ابواب الحدود، باب ما جار فین لا یجب علیہ الحد، عن علی مرفوعاً۔ سنن ابن ماجہ (ص ۱۳۷)

ابواب الطلاق، باب طلاق المعتوه والصغیر والنائم۔ عن عائشہ وعلی مرفوعاً ۱۲ مرتب عفی عنہ

۶۔ واثر ابن مسعودؓ اخرجہ ابو عبیدہ فی کتاب الاموال (ص ۴۵۲)، كما نقل فی ”بغیۃ المعنی“ علی ذیل ”الزلیعی“

۷۔ (ج ۲ ص ۳۳۴) وابن ابی شیبہ فی مصنفہ (ج ۳ ص ۱۵۰)، من قال لیس فی مال الیتیم زکوٰۃ حتی یبلغ) والبیہقی

فی سننہ (ج ۲ ص ۱۰۸)، باب من تجب علیہ الصدقة) کلہم من طریق لیث بن ابی سلیم عن مجاہد عن ابن مسعودؓ ۱۲ مرتب

۸۔ چنانچہ امام بیہقیؒ ان کے بارے میں فرماتے ہیں ”وقد ضعفه اهل العلم بالحديث“ سنن کبریٰ بیہقی (ج ۲ ص ۱۸۱)

باب من تجب علیہ الصدقة)

اور حافظ ابن حجرؒ ان کا اس طرح تذکرہ کرتے ہیں ”اللیث بن ابی سلیم بن زُنیم بالزاد والنون مصغراً، دام

ابیہ امین، وقیل غیر ذلک، صدوق، اختلط اخیراً ولم یمیز حدیثہ فترک، من السادسة، مات سنة ثمان و

ایین (برمز) خت (ای) اخرج احادیثہ البخاری فی صحیحہ معلقاً) م (مسلم) ع (اصحاب السنن الاربعہ فی

سننہم) تقریب التہذیب (ج ۲ ص ۱۳۸، حرف اللام رقم ۹) ۱۲ مرتب

خود امام ترمذی نے ”باب ما جاء في التمتع“ میں ان کی حدیث کو حسن قرار دیا ہے نیز ابواب الدعوات میں بھی ان کی تحسین کی ہے۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے وہ مثنیٰ بن السباح کی وجہ سے ضعیف ہے جیسا کہ امام ترمذی نے ان کے ضعف کا اعتراف کیا ہے۔ اور اگر بالفرض اس حدیث کو صحیح مان بھی لیا جائے تب بھی یہ ممکن ہے کہ اس حدیث میں یتیم سے مراد وہ لڑکا ہو جو بالغ تو ہو چکا ہو لیکن سمجھ بوجھ کی کمی کی وجہ سے مال اس کے حوالہ نہ کیا گیا ہو۔ اس جیسی دوسری احادیث کا بھی یہی جواب ہے۔ واللہ اعلم (از استاذ محترم)

روایۃ عمرو بن شعیب عن ابيه عن جده !!

قوله: وقد تكلم يحيى بن سعيد في حديث عمرو بن

شعيب وقال: هو عندنا واه. يحيى بن سعيد کے مذکورہ قول کی وضاحت کرتے ہوئے علامہ بخاری فرماتے ہیں:

”أن الحديث بذلك السند واه لأن عمرو بن شعيب ضعيف فان الكلام في اسناده

لے دیکھئے ترمذی (ج ۱ ص ۱۳۲) عن ليث عن طاووس عن ابن عباس قال: تمتع رسول الله صلى الله عليه وسلم الفم حدیث کے بعد آگے چل کر امام ترمذی فرماتے ہیں ”حدیث ابن عباس حدیث حسن“ ۱۲ مرتب

لے دیکھئے ترمذی (ج ۲ ص ۲۰۳) باب ما جاء ما يقول اذا نزل منزلاً ۱۲ مرتب

لے نیز علامہ ہیثمی لیث بن ابی سلیم کے بارے میں فرماتے ہیں ”وہوثتہ ولكنہ قدس“ مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۱۶) باب فی المساجد المشرفة والمزينة۔

اس کے علاوہ جن محدثین نے ان کی تصنیف کی ہے وہ ان کے آخر عمر میں مختلط ہونے کی وجہ سے کی ہوئی اور امام ابو حنیفہ روایات کے معاملہ میں بہت محتاط تھے، لہذا ظاہر یہی ہے کہ انہوں نے اختلاط سے قبل کی روایت کو لیا ہوگا۔

حضرت ابن مسعودؓ کے اثر پر ایک اعتراض یہ بھی کیا گیا ہے کہ مجاہد کا سماخ ابن مسعود سے نہیں ہے علامہ بخاری نے اس کا یہ حجاب دیا ہے ”اکثر روایۃ (مجاہد) عن الصحابة اکبار التابعین فالصحابة عدول وليس في التابعين الكبار كذب فلا يضر الانتطاع في مثله“ کذا فی المعارف (ج ۵ ص ۲۳۶ و ۲۳۷) ۱۲ مرتب عفی عنہ

لے حدیث باب اور بھی طرق سے مروی ہے اور یہ سب کے سب ضعیف ہیں دیکھئے نصب الراية (ج ۲ ص ۱۳۱) احادیث زکوٰۃ مال الیتیم والصغیر

لے نیز حافظ ابن حجرؒ ان کے بارے میں فرماتے ہیں ”ضعیف اختلاطاً بآخره“ تقریب التہذیب (ج ۲ ص ۲۲۸، رقم ۹۱۱) ۱۲ مرتب

لے حدیث باب کی ایک اور توجیہ بھی کی گئی ہے جو ”الکوکب الدرر“ (ج ۱ ص ۲۳۸ و ۲۳۹) میں دیکھی جاسکتی ہے ۱۲ مرتب

۱۲ مرتب احادیث زکوٰۃ مال الیتیم ۱۲ مرتب

”عن أبيه عن جدّه“ دون سائر اسانیدہ ، فإن الشیخین قد اخرج له من غیر
 هذه الطریق روایات“

عمرو بن شعیب کی جو روایت ”عن أبيه عن جدّه“ کے طریق سے مروی ہو اس پر طویل کلام ہر
 جس کا خلاصہ یہ ہے کہ محدثین کی ایک جماعت ایسی سند سے مروی روایت کو قابل استدلال نہیں
 سمجھتی۔ ان حضرات محدثین کا کہنا یہ ہے کہ شعیب کا سماع اپنے دادا حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ
 سے نہیں ہے۔ لیکن یہ صحیح نہیں چنانچہ امام دارقطنی اس کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں: و
 قد روی عبید اللہ بن عمر العمری وهو من الاثمة العدل عن عمرو بن شعیب عن
 ابيه قال كنت جالساً عند عبد الله بن عمرو ف جاء رجل فاستفتاه في مسألة ،
 فقال يا شعیب ! امض معہ الى ابن عباس : فقد صح بهذا سماع شعیب من
 جدّه عبد الله وقد اثبت سماعه منه احمد بن حنبل وغيره۔ نیز مستدرک حاکم
 کی ایک روایت سے بھی شعیب کا سماع عبداللہ بن عمرو سے ثابت ہوتا ہے ”عن عمرو شعیب عن
 أبيه ان رجلاً أتى عبد الله بن عمرو يسأله عن محرم الحرام“ امام حاکم اس روایت کو

۱۔ دیکھئے نصب الراية (ج ۲ ص ۳۳۱ و ۳۳۲) احادیث زکوٰۃ مال الیتیم۔ اور معارف السنن (ج ۵ ص ۲۳۸ و ۲۳۹) تہ
 ۲۔ قال ابن حبان: لا يجوز الاحتجاج بعزى بما رواه عمرون شعیب عن أبيه عن جدّه لان هذا الاسناد لا يخلو من ارسال
 وانقطاع وكلاهما لا يقوم به حجة فان عمرون شعیب بن محمد بن عبد الله بن عمرو بن العاص فاذا روی عن ابيه عن جدّه
 فأراد (ای ان اراد) بجدّه محمداً فمحمداً لا محبة له وإن اراد عبد الله شعیب لم يلق عبد الله۔ نصب الراية (ج ۲ ص ۳۳۱) ترتیب
 ۳۔ نصب الراية (ج ۲ ص ۳۳۱ و ۳۳۲) ۱۲ م

۴۔ غالباً یہ علامہ زیلعی کا کلام ہے ۱۲ م

۵۔ وقال الدارقطني: جدّه (ای جد عمرو بن شعیب) الادنی محمد ولم يدرک رسول الله صلى الله عليه وسلم وجدّه الأعلى عمرو
 بن العاص ولم يدرکہ شعیب وجدّه الأوسط عبد الله قد أدركه فاذا لم يسم جدّه احتمل ان يكون محمداً واحتمل ان يكون عمراً
 فيكون في الحالين مرسلًا ، واحتمل أن يكون عبد الله الذي أدركه فلا يصح الحديث ولا يسم من الارسال إلا ان يقول
 فيه عن جدّه عبد الله بن عمرو۔ نصب الراية (ج ۲ ص ۳۳۲) ۱۲ مرتب

۶۔ (ج ۲ ص ۶۵، کتاب البيوع) بهذا نقل في المعارف (ج ۵ ص ۲۳۸ و ۲۳۹) ۱۲ م

نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں ”ہذا حدیث اقامت راتہ حفاظ وھوکلہ عند بالیہ فی صحۃ
سماع شعیب ابن محمد عن جلد عبد اللہ بن عمرؓ اھ“

یہی وجہ ہے کہ ”عمر بن شعیبؓ“ کی سند سے مروی روایات کو اکثر محدثین نے صحیح اور قابل اتدال قرار دیا ہے چنانچہ حافظ عبد الغنی مصری اپنی سند سے امام بخاریؒ کے بارے میں نقل کرتے ہیں ”أنه
سئل أيجتزأ به فقال : رأيت أحمد بن حنبل وعلي بن المديني والحميدي و
اسحاق بن راهويه يجتجون بـ“ عمر بن شعیب عن أبيه عن جده“ مائتکہ احد
من المسلمين“ اس کے بعد امام بخاریؒ نے فرمایا ”من الناس بعدہم“ — نیز حسن
ابن سفیان، اسحاق بن راہویہ سے نقل کرتے ہیں ”قال : عمر بن شعیب عن أبيه عن جده
كأيوب عن نافع عن ابن عمر“ وهذا التشبيه في نهاية الجلالة من مثل
اسحاق رحمه الله

بہر حال جہور محدثین کے نزدیک ایسی تمام روایات صحیح اور مقبول ہیں اگرچہ بعض حضرات نے ان
کی روایات کو ”وجادۃ“ قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ شعیب کا سماع اپنے دادا عبد اللہ سے ثابت نہیں
بلکہ ان کے پاس اپنے دادا کا صحیفہ صادقہ موجود تھا اور وہ اس سے روایات بیان کرتے تھے ۔
بہر حال جو بھی صورت ہو یہ روایات مقبول ہیں چنانچہ صحیفہ صادقہ کی روایات بھی بیشتر کتب اعمادیت
میں مروی ہیں۔ واللہ اعلم ۔
(از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَا جَاءَ أَنَّ الْعَجَمَاءَ جَرَّ حَمَلَهُنَّ فِي الرِّكَازِ الْخَمْسِ

العجماء جر حمال جبار“ ”عجماء“ کے معنی حیوان کے میں اور ”جبار“

۱۔ کذا فی المعارف (ج ۵ ص ۲۳۸) ۱۲ مرتب

۲۔ حوالہ بالا ۱۲

۳۔ تفصیل کیلئے دیکھئے ”کتابت حدیث عہد رسالت و عہد صحابہ میں“ (ص ۶۹ تا ۷۷) ۱۲

۴۔ العجماء البہیمۃ وسمیت العجماء لانہا لا تکلم ۱۲

۵۔ الجرح : الظاہر انہ بالفتح مصدر وبالضم اسم للمصدر ۱۲

۶۔ جبار یغم الجیم و تنقیف البار الموصوۃ آخرہ رائ، یعنی لیس فیہ ضمان ۔ المعارف (ج ۵ ص ۲۳۹) ۱۲

کے معنی "ہذر" کے۔ اور مطلب یہ ہے کہ اگر کوئی حیوان کسی کو زخمی کر دے تو یہ زخم ہذر ہے اور اس کی دیت کسی پر واجب نہ ہوگی لیکن یہ حکم اس وقت ہے جبکہ حیوان کے ساتھ کوئی سائق نہ ہو، اور اگر کوئی سائق یا قائد ساتھ ہو تو مختلف حالات میں وہ ضامن ہوتا ہے جس کی تفصیل کتب فقہ میں موجود ہے۔ اور موثر کا ڈرائیور ہر صورت میں ضامن ہوتا ہے۔ چاہے موثر نے پیچھے سے نقصان پہنچایا ہو یا سامنے سے۔ تفصیل مکتبہ فتح الملہم میں دیکھ لی جائے۔

پھر امام شافعی کا مسلک یہ ہے کہ حیوان کا لگا یا ہوا زخم اس وقت ہذر ہوگا جب اس نے دن کے وقت کسی کو زخمی کیا ہو اور اگر رات کے وقت زخمی کیا تو اس کا ضامن مالک پر آئے گا خواہ مالک جانور کے ساتھ نہ ہو کیونکہ رات کے وقت مالک کا فرض ہے کہ وہ جانور کو باندھ کر رکھے۔

لیکن حنفیہ کے نزدیک دن اور رات کے حکم میں کوئی تفریق نہیں، چنانچہ حدیث باب کا عموم حنفیہ کی تائید کرتا ہے۔

۱۔ و مذہب مالک کا الشافعیہ۔ کما نقل فی المعارف (ج ۵ ص ۲۴۰) ۱۲ م

یہ تفصیل امام شافعی نے ایک حدیث مرفوعہ سے اخذ کی ہے "عن ابن شہاب عن حرام بن سعید (عہ) حرام بن سعد أو حرام بن ساعدۃ۔ کما فی التقریب ج ۱ ص ۱۵۷ رقم ۱۹۱) بن محمّد بن أن ناقة للبراء بن عازب دخلت لحظ رجل فافسدت فيه فقضى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن علي أبل الحوائط حفظها بالنهار وأن ما فسدت المواشي بالليل فذا من علي أبلها"۔ موطا امام مالک (ص ۶۴۲) کتاب الأضغیة، باب القضاء فی الضواری والمحریسة۔ سنن أبی داؤد میں یہ روایت اس طرح مروی ہے "عن حرام بن محمّد الانصاری عن البراء بن عازب قال كانت لنا ناقة فزارت فدخلت حائطاً فافسدت فيه فكم رسول الله صلى الله عليه وسلم فيها فقضى أن حفظ الحوائط بالنهار علي أبلها وأن حفظ الماشية بالليل علي أبلها، وأن علي أبل الماشية ما أصابت ماشيتهم بالليل (ج ۲ ص ۵۰۲) و ص ۵۰۳ آخر حدیث فی کتاب البیوع، باب المواشی تفسد زرع قوم، نیز دیکھئے سنن ابن ماجہ (ص ۲۸)، ابواب الأحکام، باب الحكم فيما افسدت المواشي)۔

واجاب عنه الحنفية بأن حرام بن محمّد مجهول ولم يسمع من البراء۔ کما فی المعارف (ج ۵ ص ۲۴۰) نقلًا عن فتح الباری (ج ۱۲ ص ۲۲۸)۔ (لیکن یہ جواب مخدوش ہو اس لئے کہ یہ روایت دوسری کتب حدیث کے علاوہ موطا امام مالک میں بھی مروی ہے۔ کما مر) ۱۲ مرتب

۲۔ وقد ذكر الشيخ الأئمة رواية للحنفية عن "الحادي القدي" مثل قول الشافعي۔ ولعل الحكم منوط بالعرف فلو جرت العادة بإرسال المواشي ليلاً وجبها نهاراً انعكس الحكم۔ کما فی فتح الباری (ج ۱۲ ص ۲۲۹) دیکھئے معارف السنن (ج ۵ ص ۲۴۰) ۱۲

والمعدن جبار ” حنفیہ کے نزدیک اس جملہ کا مطلب یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی کان میں گر کر ہلاک ہو جائے یا اس کو کوئی زخم آجائے تو اس کا خون ہر ملے اور صاحب معدن پر کوئی ضمان نہیں۔

لیکن امام شافعیؒ اس جملہ کا مطلب یہ بیان فرماتے ہیں کہ معدن پر کوئی زکوٰۃ یعنی خمس وغیرہ نہیں ہے، **درسیاتی تفصیلہ**۔

والبئر جبار ” یعنی اگر کوئی شخص کنویں میں گر کر ہلاک یا زخمی ہو جائے تو وہ ہر ملے بشرطیکہ یہ کنواں کسی نے اپنی مملوک زمین میں کھودا ہو (یا دوسرے کی زمین میں مالک کی اجازت سے کھودا ہو یا صحرا وغیرہ میں راستہ سے ہٹ کر ایسی زمین میں کھودا ہو جو کسی کی مملوک نہ ہو۔ مرتب)

وفی الرکاز الخمس ” رکاز لغتاً مرکوز کے معنی میں ہے اور ہر اس چیز کو کہتے ہیں جو زمین میں گاڑی یا دفن کی گئی ہو۔ اس میں مدفون خزانہ باتفاق داخل ہے چنانچہ اگر کسی شخص کو کہیں مدفون خزانہ ملا تھ آجائے تو بالاتفاق اس کا خمس بیت المال کو دینا واجب ہے کیونکہ ظاہر یہ ہے کہ مدفون خزانہ مسلمانوں سے پہلے کافروں کی ملکیت رہا ہوگا۔ لہذا وہ مال غنیمت کا ایک جز ہے جس پر خمس واجب ہوتا ہے البتہ اس میں اختلاف ہے کہ ”رکاز“ کے لفظ میں معدن بھی شامل ہے یا نہیں؟ ہمارے نزدیک شامل ہے لہذا ”وفی الرکاز الخمس“ کے جملہ سے جہاں وفیتہ جاہلیت میں خمس کا ثبوت ہوگا وہیں اس سے معدن پر بھی خمس کا واجب ہونا ثابت ہوگا۔

لیکن شافعیہؒ کہتے ہیں کہ رکاز میں معدن شامل نہیں لہذا اس پر کوئی زکوٰۃ نہیں اور وہ حدیث باب کے گذشتہ جملہ ”المعدن جبار“ کے یہی معنی بیان کرتے ہیں کہ معدن پر کچھ واجب نہیں۔

۱۔ مثلاً: رجل استأجر حافراً لاستخراج المعدن فانهار عليه فمات فدمه يدر الاثمان عليه من القود والدية۔ المعارف (ج ۵ ص ۲۴۱) ۱۲ مرتب

۲۔ معدن اسے کہتے ہیں جو مخلوق فی الارض ہو۔ اس سے متعلق تفصیل کیلئے دیکھئے عمدة القاری (ج ۹ ص ۱۰۳) باب فی الرکاز الخمس ۱۲ مرتب

۳۔ یہ لفظ رکن زیز رکن باب ”نصر“ سے ماخوذ ہے اس کے معنی میں غرر فی الارض و نصب فیہا ۱۲

۴۔ ہذا حیثما یوجد فی الکفر سمة الکفر لکن ان وجد فیہ علامۃ الاسلام فهو فی حکم اللقطة ۱۲ مرتب

اس معاملہ میں حنفیہ کا مسلک لغت، روایت اور درایت ہر اعتبار سے رائج ہے۔
 لغت اس لئے کہ علامہ ابن منظور افترقی نے لسان العرب میں ابن الاغرابی کے حوالہ سے لکھا ہے
 کہ لفظ ”رکاز“ کا اطلاق مدفون خزانہ کے علاوہ معدن پر بھی ہوتا ہے اور علامہ ابن الاثیر جزیری بھی
 اسی کے قائل ہیں، نیز امام ابو عبید قاسم بن سلام جو بڑے پائے کے محدث بھی ہیں اور امام
 لغت بھی، انہوں نے بھی یہی قول اختیار کیا ہے اور اپنی ”کتاب الاموال“ میں اسی قول کو ترجیح دی ہے
 کہ معدن پر خمس واجب ہے۔

اور روایت اس لئے رائج ہے کہ اول تو حدیث باب میں ”وفی الرکاز الخمس“ کا جملہ
 مسلک حنفیہ کی تائید کر رہا ہے، دوسرے امام ابو عبید نے کتاب الاموال میں ایک روایت نقل
 کی ہے ”عن عبد اللہ بن عمر ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم سئل عن المال یوجد
 فی الخرب العادی فقال فیہ وفی الرکاز الخمس“ اس حدیث میں رکاز سے مراد سوائے
 معدن کے اور کچھ نہیں ہو سکتا، کیونکہ مدفون خزانہ کا ذکر ”فیہ“ میں آچکا ہے اور رکاز کا اس
 عطف کیا گیا ہے اور عطف مغایرت کا تقاضا کرتا ہے، ثابت ہوا کہ ”وفی الرکاز الخمس“
 میں رکاز سے مراد دینہ نہیں بلکہ معدن ہے نیز علامہ عینی نے امام ابو یوسفؒ کے حوالے سے حضرت

۱۔ ”مسئلة الرکاز“ ہذا اول مسئلة اخترض فیہا البخاری علی ابی حنیفة و ذکرہ بلفظ ”وقال بعض الناس“ قال
 المحافظ فی الفتح (ج ۳ ص ۲۸۸، باب فی الرکاز الخمس) : قال ابن التین : المراد ببعض الناس ابو حنیفة قلت :
 و ہذا اول موضع ذکرہ فیہ البخاری بہذا الصیغة و یحتمل ان یرید بہ ابا حنیفة وغیرہ من الکوفیین ممن قال بذلک
 و راجع لمزیة التفصیل المعارف للبہرہ (ج ۵ ص ۲۴۱ و ما بعد) والعمدة للعینی (ج ۹ ص ۱۰۰) ۱۲ مرتب

۲۔ (ج ۷ ص ۲۲۳) کما نقل فی ”المعارف“ (ج ۵ ص ۲۴۵) ۱۲ م
 ۳۔ چنانچہ فرماتے ہیں ”المعدن والرکاز واحد۔ کذا فی العینی (ج ۹ ص ۱۰۰) باب فی الرکاز الخمس ۱۲ م
 ۴۔ و رواہ (ابو عبید) فی کتاب الاموال عن علی والزہری (ص ۳۳۰ و ۳۳۱)۔ کذا فی ”المعارف“ (ج ۵ ص ۲۴۵ و ۲۴۶)
 مزید تفصیل کھیلے دیکھئے عمدة القاری (ج ۹ ص ۱۰۰) باب فی الرکاز الخمس ۱۲ مرتب

۵۔ (ص ۳۴۰) کما نقل فی المعارف (ج ۵ ص ۲۴۶) ۱۲ م
 ۶۔ خود امام ابو عبید مذکورہ بالا حدیث کو اپنی کتاب میں ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں ”فقد تبین لنا الآن ان الرکاز سوی
 المال المدفون بقوله ”وفی الرکاز الخمس“ ففعل الرکاز غیر المال فعلم بہذا انہ للمعدن۔ معارف ابن (ج ۵ ص ۲۴۶) ۱۲

ابو ہریرہؓ کی روایت نقل کی ہے "تَال قَالَ، رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي الرِّكَازِ الْخَمْسَ قِيلَ : وَمَا الرِّكَازُ يَا رَسُولَ اللَّهِ ؟ قَالَ : الذَّهَبُ الَّذِي خَلَتْهُ اللَّهُ تَعَالَى فِي الْأَرْضِ يَوْمَ خُلِقَتْ ،" یہی روایت بیہقیؒ نے "المعرفة" میں ان الفاظ کے ساتھ ذکر کی ہے "الرِّكَازُ الذَّهَبُ الَّذِي يَنْبَتُ بِالْأَرْضِ ؛" البتہ حضرت ابو ہریرہؓ کی اس روایت امام بیہقیؒ نے عبد اللہ بن سعیدؒ قبری کی وجہ سے ضعیف قرار دیا ہے ، لیکن مختلف آثار سے حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت کو قوت حاصل ہو جاتی ہے ۔

نیز آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت وائل بن حجر رضی اللہ عنہ کو یمن کا گورنر بناتے وقت جو صحیفہ لکھ کر دیا ، اس میں الفاظ یہ ہیں :- "وَفِي السِّيُوبِ الْخَمْسَ" اس کی تشریح کرتے ہوئے علامہ ابن اثیر جزیریؒ لکھتے ہیں :- "وَالسِّيُوبُ الرِّكَازُ ، وَهُوَ الْمَالُ الْمَدْفُونُ فِي الْجَاهِلِيَّةِ ، أَوِ الْمَعْدِنِ ، جَمْعُ سَبَبٍ ، وَهُوَ الْعَطَاءُ ، لِأَنَّهُ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ تَعَالَى عَلَى مَنْ أَصَابَهُ ، وَقِيلَ : السِّيُوبُ عُرُوقُ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ تَسِيْبُ فِي الْمَعْدِنِ ، أَيْ تَجْرِي فِيهِ" (مناہل الطالب لابن الاثیرؒ - ص ۷۲) وراجع للحديث غريب الحديث لأبي عبيد (ج ۱ ص ۲۱) ۔ اور درایۂ حنفیہ کا مسلک اس لئے رائج ہے کہ کنز مدفون پر خمس واجب ہو نیکی علت معدن میں بھی پائی جاتی ہے اور وہ علت یہ ہے کہ کنز مدفون (إِنْ وَجَدَ فِيهِ سَمَةٌ كُفْرًا) کو مشرکین کا مال شمار کیا گیا ہے اور مال غنیمت میں شمار کر کے دوسرے غنائم کی طرح اس پر بھی خمس واجب کیا گیا ہے یہی علت معدن میں بھی موجود ہے ۔

لہ عمدۃ القاری (ج ۹ ص ۱۰۳) باب فی الرِّكَازِ الْخَمْسَ ۱۲ م
لہ عینی (ج ۹ ص ۱۰۳) باب فی الرِّكَازِ الْخَمْسَ ، نیز امام دارقطنیؒ نے "علل" میں یہ روایت ان الفاظ کے ساتھ ذکر کی ہے "الرِّكَازُ الَّذِي يَنْبَتُ عَلَى وَجْهِ الْأَرْضِ" البتہ اس حدیث پر امام دارقطنیؒ نے کلام کیا ہے ۔
نیز حمید بن زنجویہ نسائیؒ نے اپنی کتاب الاموال میں حضرت علیؓ بن ابی طالب کے بارے میں نقل کیا ہے "أَنَّهُ جَعَلَ الْمَعْدِنَ رِكَازًا وَاجِبَ فِيهِ الْخَمْسَ" دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۹ ص ۱۰۳)

اس کے علاوہ کچھ نقل کرتے ہیں "ان عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ جعل المعدن بمنزلة الرِّكَازِ فِيهِ الْخَمْسُ" امام بیہقیؒ نے اس پر انقطاع کا اعتراض کیا ہے ۔ دیکھئے سنن کبریٰ بیہقیؒ (ج ۴ ص ۱۵۴) باب من قال المعدن رِّكَازٌ فِيهِ الْخَمْسُ ۔ اگرچہ امام بیہقیؒ نے اس پر انقطاع کا اعتراض کیا ہے پھر بھی اس سے مسلک حنفیہ کی تائید ہر حال ہو جاتی ہے ، بلکہ علامہ عینیؒ نے تو اسے بیہقیؒ ہی کے حوالہ سے بغیر کسی کلام کے بطور تائید و استدلال ذکر کیا ہے ۔ دیکھئے عمدہ (ج ۹ ص ۱۰۳) ۱۲ مرتب
لہ چانچوہ فرماتے ہیں "انما رواه عبد الله بن سعيد القبري وعبد الله بن عمر بن الخطاب" ان اس حدیث فلا یجعل خبر رجل قد اتفق

الناس حدیثہ حجة "بیہقیؒ (ج ۴ ص ۱۵۲) ۱۲ مرتب
لہ جس کی کسی قدر تفصیل پچھلے حاشیہ میں آچکی ہے ۱۲ م

امام شافعیؒ کے پاس اپنے مسلک پر استدلال کے لئے صرف ایک محتمل روایت ہے وہ ہے ”المعدن جبار“ جس کا مطلب وہ یہ بتاتے ہیں کہ معدن پر زکوٰۃ نہیں ہے، لیکن ”المعدن جبار“ کی یہ تفسیر حدیث کے سیاق و سباق کے خلاف ہے کیونکہ اس جملہ سے پہلے بھی اور اس جملہ کے بعد بھی دیت کے احکام کا بیان ہو رہا ہے جس کا تقاضا یہ ہے کہ ”المعدن جبار“ کا بھی یہی مطلب ہو کہ معدن میں گر کر ہلاک یا زخمی ہونا ہر ہے۔ اس کے علاوہ بعض معدن ایسی ہیں جن پر امام شافعیؒ بھی وجوب خمس کے قائل ہیں۔ مثلاً معدن ذہب اور معدن فتنہ گویا ”المعدن جبار“ کی خود اپنی بیان کردہ تفسیر کے عموم پر شافعیہ کا عمل نہیں ہے، اس کے برخلاف حنفیہ کی تفسیر اگر اختیار کیا جائے تو اس کی کوئی اشکال وارد نہیں ہوتا۔ اب صرف ایک سوال رہ جاتا ہے کہ ”وفی الرکاز الخمس“ کا ما قبل کے جملوں سے کیا ربط ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ جب آپؐ نے ”المعدن جبار“ فرمایا تو اس سے کسی کو یہ دم ہو سکتا تھا کہ اس کے معنی یہ ہوں کہ معدن پر کچھ واجب نہیں جیسے کہ امام شافعیؒ کو اسی معنی کا مغالطہ لگا ہے اس دم کو دور کرنے کے لئے آپؐ نے ”وفی الرکاز الخمس“ کا اضافہ فرمایا۔ واللہ سبحانہ اعلم۔

فائدہ | اسلام نے مقادیر زکوٰۃ کی تعیین میں اس بات کا خیال رکھا ہے کہ جس مال کے حصول میں جتنی دشواری ہو اس پر زکوٰۃ اتنی ہی کم واجب ہو، چنانچہ سب سے سہل الحصول مال کنز مدفون یا معدن ہے، لہذا اس پر سب سے زیادہ شرح غائد کی گئی ہے یعنی خمس، پھر اس سے کچھ زیادہ مشقت اس زرعی پیداوار کے حصول میں ہوتی ہے جو بارانی زمین میں اگائی گئی ہو چنانچہ اس پر

لہ ثم قال الشافعية لو كان في المعدن الخمس ايضا لوقع التعبير بقوله: "وفيه الخمس" بالضمير، ولم تكن حاجة الى اعادة لفظ "الركاز" ويقول الحنفية: المعدن خاص لا يشمل وفين الجاہلیۃ، فكان حق التعبير أن يقال: "وفی الرکاز الخمس"، لکی یشتمل المخلوق والمدفون معاً۔ کذا فی المعارف (ج ۵ ص ۲۴۳) ۱۲ مرتب

۵ چنانچہ اس سے پہلے کا جملہ ہے ”اجبار جرجہا جبار“ یعنی جانور کا لگایا ہوا زخم ہر ہے۔ اور اس کے بعد کا جملہ ہے ”البر جبار“ یعنی اگر کوئی شخص کنویں میں گر کر ہلاک یا زخمی ہو جائے تو وہ ہر ہے ۱۲ مرتب

۳ تفصیل کے لئے دیکھیے عینی (ج ۹ ص ۱۰۳) ومعارف السنن (ج ۵ ص ۲۴۶) ۱۲

۴ کما فی حدیث الباب ۱۲ م

اس سے کچھ کم شرح یعنی عشر لگایا گیا، پھر اس سے کچھ زیادہ مشقت اس زمین کی زرعی پیداوار میں ہوتی ہو جو کنویں وغیرہ سے سیراب کی جاتی ہے چنانچہ اس پر اس سے بھی کم شرح یعنی بیسواں حصہ مقرر کیا گیا اور سب سے زیادہ مشقت نقد روپیہ کے حصول میں ہوتی ہے اس لئے اس پر سب سے کم شرح عائد کی گئی ہے یعنی چالیسواں حصہ۔ واللہ اعلم

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْخَرْصِ

إِذَا خَرَصْتُمْ فَخُذُوا ۖ خَرْصُ كَيْلٍ مَعْنَىٰ أُنْزِلَ لَكُمْ كَيْلُ الْخَرْصِ ۖ وَكَتَابُ الزَّكَاةِ

۱۔ چنانچہ پیچھے حضرت ابو ہریرہؓ کی مرفوع روایت گزر چکی ہے ”فیماسقت السمار والعیون العشر“۔ (ترمذی ج ۱ ص ۱۰۹، باب ماجاء فی الصدقة فیما یستقی بالانہار وغیرہا، ۱۲م)

۲۔ چنانچہ پیچھے حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت مرفوعہ میں گزر چکا ہے ”وفیماسقی بالنفع ففیہ نصف العشر“ یعنی جسے ڈول وغیرہ سے سیراب کیا گیا ہو اس میں نصف عشر ہو۔ (ترمذی ج ۱ ص ۱۰۹، باب ماجاء فی الصدقة فیما یستقی بالانہار وغیرہا، ۱۲م)

۳۔ چنانچہ پیچھے حضرت علیؓ کی روایت مرفوعہ گزر چکی ہے ”فاذا بلغت مائتین ففیہا خمسۃ درہم“ (ترمذی ج ۱ ص ۱۲۰، باب ماجاء فی زکوۃ الذهب والورق، ۱۲م)

۴۔ اتفق الكل من الائمة الاربعۃ علی عدم جواز الخرص فی المزارعة علی عدم الجواز فی المساقاة فلا يجوز الخرص من المالك والمزارع ولا بین المالك والمساقی۔ وانما الخلاف فی الخرص علی ارباب الثمار، یبحث جل من ہتہ بیت المال۔

فذهب الیہ المجازیون مع الخلاف بینہم ایضاً علی وجہ کثیرۃ۔

فقیل واجب وقیل مستحب۔ وہل یختص بالنخل؟ أو یلحق بالعنب؟ أو یم کل ما یتفتح برطباً و جافاً؟ وہل یمنی قول الخارص أو یرجع مآل الیہ الحال بعد الجفاف؟ الاول قول مالک وطائفة، والثانی قول الشافعی واتباعہ۔ وہل یکنی خارص واحد عارف ثقتہ أو لا یدر من اثنین، قولان للشافعی۔ وہل ہو اعتبار أو تقمین؟ كذلك قولان للشافعی۔ وہل یحاسب اصحاب الزرع والثمار بما اکلوا قبل الجذاذ أم لا؟ وہل یؤخذ قدر العواری والصف و ما فی معناه أم لا؟ وہل إذا غلط الخارص ما ذا یحکم بہ؟ ہل یؤخذ بقولہ أم لا؟ وہل یم الخارص أن یرک الثلث أو الربع أم لا؟ قیل بالاول قال احمد واسحاق واللیث والثانی مالک و الشافعی۔ فہذہ وجہ ثمانیۃ خلافیۃ بین الفقہار، راجع للتفصیل المعارف (ج ۵ ص ۲۲۷ و ۲۲۸)

۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

اصطلاح میں اس کا مطلب یہ ہے کہ حاکم کھیتوں اور باغوں میں پھلوں کے پکنے سے پہلے ایک آدمی بھیجے جو یہ اندازہ لگائے کہ اس سال کتنی پیداوار ہو رہی ہے۔

پھر امام احمدؒ کے نزدیک خرص کا حکم یہ ہے کہ اندازہ سے جتنی پیداوار ثابت ہو اتنی پیداوار کا عشر اسی وقت پہلے سے کٹے ہوئے پھلوں سے وصول کیا جاسکتا ہے۔

لیکن امام شافعیؒ یہ فرماتے ہیں کہ محض اندازہ سے عشر نہیں وصول کیا جاسکتا بلکہ پھلوں کے پکنے کے بعد دوبارہ وزن کر کے حقیقی پیداوار معین کی جائے گی اور اُس سے عشر وصول کیا جائے گا ماکہ کا مسلک بھی شافعیہ کے مطابق ہے اور امام ابو حنیفہؒ سے اس بارے میں کوئی روایت مروی نہیں لیکن حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ قواعد سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس بارے میں حنفیہ کا مسلک بھی شافعیہ کے مطابق ہے۔

امام احمدؒ کا استدلال حدیث باب میں ”اذا خرصتم فخذوا“ کے الفاظ سے ہے، نیز اسی باب میں عتاب بن اسیدؓ کی روایت سے بھی ان کا استدلال ہے ”ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال فی زکوۃ الکرم انما تخرص کما یخرص النخل ثم تؤدی زکوۃ زبیباً کما تؤدی زکوۃ النخل تمراً“

جہور کا استدلال اُن احادیث سے ہے جن میں بیع مزابنہ سے منع کیا گیا ہے اور یہ احادیث صحیح اور تقریباً مشہور کے درجہ میں ہیں جبکہ اس باب کی بیشتر احادیث سنداً مشکوک ہیں لہذا

۱۔ قال ابن قدامۃ فی المغنی (ج ۲ ص ۷۶)، باب زکوۃ الزروع والثمار، فصل الخرص وشرعہ عندہ واصلح؛ وقال اہل الرأی: الخرص ظن تخمین لا یلزم بہ حکم وانما کان الخرص تخویفاً للآمرۃ لئلا یخولوا، فاما ان یلزم بہ حکم فلا۔
۲۔ مزابنہ درخت پر لٹی ہوئی کھجوروں کو کٹی ہوئی کھجوروں کے عوض میں فروخت کرنے کو کہتے ہیں ۱۲ مرتب
۳۔ چنانچہ مزابنہ کی ممانعت کے بارے میں حضرت ابوسعید خدریؓ، حضرت انسؓ، حضرت عبداللہ بن عمرؓ اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایات صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۹۱)، کتاب البیوع، باب بیع المزابنہ میں دیکھی جاسکتی ہیں، نیز ترمذی (ج ۱ ص ۱۸۱)، ابواب البیوع، باب ما جاز فی النہی عن المحاقلة والمزابنہ میں حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے ”نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن المحاقلة والمزابنہ۔ ۱۲ مرتب عنہ
۴۔ دیکھئے ترمذی (ج ۱ ص ۸۰) اس موضوع سے متعلق احادیث اور ان کی اسناد کی تحقیق کا موقع نہ مل سکا۔ ۱۲ مرتب
۵۔ کذا یفہم من معارف السنن (ج ۵ ص ۲۳۷) وکن ینخالف ما ذکرنا لخطابی فی معالم السنن (ج ۲ ص ۷۱۲)
۶۔ حیث ذکر ان مذهب الشافعی ان المقدار الخرص هو المعبر، غیر انه یؤخذ عند الجذاذ فلیتنبہ ۱۲ از اساذ معترم زید محمد

ان کی وجہ سے مزاحمت کی صحیح اور سریح احادیث کو نہیں چھوڑا جاسکتا بالخصوص جبکہ وہ ایک اصل کلی پر مشتمل ہوں۔

پھر خرص کا فائدہ صرف یہ ہے کہ حکومت کو پہلے سے اندازہ ہو جائے کہ اس سال کتنی پیداوار ہوئی ہے اور اس پر کتنا عشر واجب ہوگا نیز اس طرح مالکوں کے پیداوار کو چھپانے کا سد باب بھی ہو جاتا ہے۔

ودعوا الثلث فان لم تدعوا الثلث فدعوا الربع : اس جملہ کا مطلب ہر فقہ نے اپنے اپنے مسلک کے مطابق بیان کیا ہے۔

امام احمد کے نزدیک اس کا مطلب یہ ہے کہ جب خرص کے ذریعہ عشر وصول کیا جاتا ہو تو اندازہ سے جتنی پیداوار ثابت ہوئی ہو عشر وصول کرتے وقت اس میں سے ایک تہائی یا ایک چوتھائی چھوڑ کر باقی کا عشر وصول کرنا چاہئے کیونکہ ایک تو اندازہ میں غلطی کا احتمال ہے دوسرے یہ بھی ممکن ہے کہ پھلوں کے پکتے پکتے کچھ مقدار خراب ہو جائے، لہذا احتیاطاً ایک تہائی یا ایک چوتھائی چھوڑ کر باقی سے عشر وصول کیا جائے گا۔

اور ابن عربی مالکی اس کا مطلب یہ بتاتے ہیں کہ جب خرص کے بعد پھل پک جائیں

لہ وہ یہ کہ بیع مزاحمت لازماً تخمینہ ہی سے ہو سکتی ہے جس میں تفاضل کا احتمال ہے جو رہا ہونے کی وجہ سے ناجائز ہے اور خرص میں بھی یہی صولت ہے واللہ اعلم ۱۲ مرتب

۱۲ تفصیل کیلئے دیکھئے معارف السنن (ج ۵ ص ۲۵۰) ۱۲ مرتب

۱۳ ذکر الحافظ فی الفتح (ج ۳ ص ۲۷۴)، باب خرص التمر عن مالک واثافعی أنه لا یترک لهم شیء نکانہما لم یریا العمل بہذا الحدیث (۱۱ حدیث الباب)۔ قال الشیخ (الأنور) اثافعی یرى العمل لعلہ لم یقف الحافظ ذکرہا ہوا مشہور عن اثافعی لم یدل علیہ لفظہ فی الفتح، والقول بہ (ای قول العمل بحدیث الباب) حکاہ الماوردی، قال فی شرح المہذب (ج ۵ ص ۴۷۹) لکن فی حکایۃ الماوردی أنه یترک الثلث والربع، کذا فی المعاری (ج ۵ ص ۲۵۰) جس کا مطلب یہ ہے کہ امام شافعی کے نزدیک بھی تخمینہ لگاتے ہوئے ایک تہائی یا چوتھائی کو عشر سے مستثنیٰ کر دیا جائے گا اگرچہ بقول حافظ امام شافعی کا مشہور قول یہ ہے کہ خرص کے وقت کسی مقدار کو مستثنیٰ نہیں کیا جائے گا ۱۲ مرتب

اور عشر وصول کرنے کا وقت آجائے تو زمیندار یا کاشتکار نے جتنی مؤونت پیداوار کے لئے اٹھائی ہو اس کو مستثنیٰ کر کے باقی پر عشر لگایا جائے گا اور چونکہ اُس دور میں مؤونت عموماً پیداوار کا ثلث یا رُبع ہوتی تھی اس لئے اس مقدار کا ذکر کر دیا گیا۔

صاحبینؒ کے نزدیک مؤونت کی مقدار تو عشر سے مستثنیٰ نہیں ہوتی البتہ اتنی مقدار مستثنیٰ ہوتی ہے جتنی مالک زرع اور اس کے اہل و عیال کے گزارہ کے لئے کافی ہو اور یہ مقدار چونکہ ثلث یا رُبع کے مساوی ہوتی تھی اس لئے خاص طور پر ثلث یا رُبع کا ذکر کر دیا گیا۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک چونکہ پیداوار کی کوئی مقدار عشر سے مستثنیٰ نہیں لہذا ان کے نزدیک اس جملہ کا مطلب یہ ہے کہ جس وقت پیداوار کا اندازہ لگایا جا رہا ہو تو اندازہ لگانے میں حقیقی مقدار سے ایک تہائی یا ایک چوتھائی کم کا اندازہ لگانا چاہئے کیونکہ پھلوں کے پکنے تک اتنی مقدار کے سوکھ جانے یا جمع جانے کا احتمال ہے۔

مالکیہ میں سے ایک جماعت کے نزدیک حدیث باب کے مذکور بالا جملہ کا مطلب یہ ہے کہ ایک تہائی یا چوتھائی مقدار کے بارے میں مالک کو یہ اختیار ہے کہ وہ خود فقرار کر دے اور اس کے لئے یہ ضروری نہیں کہ وہ اس مقدار کو بھی بیت المال کے سپرد کر دے۔ وَاللّٰهُ اَعْلَمُ

بَابُ فِي الْمُعْتَدِي فِي الصَّدَقَةِ

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: المعتدي في الصدقة كمانعها؛
صدقة نامل اور مالک کے درمیان دائر ہوتا ہے، چنانچہ صدقہ سے متعلق ان دونوں کی کچھ ذمہ داریاں ہیں اب اگر عامل حق سے زائد طلب کرے یا عمدہ ترین چیز کا مطالبہ کرے تو ایسا عامل مانع زکوٰۃ کے حکم میں ہے۔ چنانچہ مانع زکوٰۃ کی طرح یہ بھی گنہگار ہو گا، حدیث باب میں

۱۔ خرص سے متعلق مباحث کی تفصیل کیلئے دیکھئے (۱) المغنی لابن قدامہ (ج ۲ ص ۶۰۶ تا ۶۱۰) باب زکوٰۃ الزروع والثمار

(۲) فتح الباری (ج ۳ ص ۳۷۱ تا ۳۷۲) باب خرص التمر

(۳) عمدۃ القاری (ج ۹ ص ۶۴ تا ۶۹) باب خرص التمر ۱۲ مرتب

۴۔ مانع زکوٰۃ سے مراد وہ شخص ہے جس پر زکوٰۃ واجب ہو چکی ہو لیکن وہ ادا نہ کرتا ہو ۱۲ م

۵۔ اس لئے کہ حدود اللہ سے تجاوز کرنے میں دونوں شریک ہیں ۱۲ م عہ شرح باب از مرتب ۱۲

”المعتدی فی الصدقة“ سے یہی مامل مراد ہے۔

بعض حضرات نے کہا کہ ”المعتدی فی الصدقة“ سے مراد مامل ہے جو صدقہ وغیرہ غیر مستحق پر خرچ کر دیتا ہے، لیکن پہلے والے معنی زیادہ انسب ہیں یعنی ”من يأخذ مالمس له حق“ وجہ یہ ہے کہ حدیث باب میں عامل بغیر الحق کا تذکرہ ہے جس کا تقابل عامل باحق کے ساتھ ہے اور عامل باحق کا تذکرہ پچھلے باب میں حضرت رافع بن خدیجؓ کی روایت میں ہے یعنی ”العامل علی الصدقة بالحق کالغازی فی سبیل اللہ حتی یرجع إلی بیته“ اس روایت میں عامل باحق سے مراد ”من يأخذ ماله حق“ ہے جس کا تقاضا یہ ہے کہ حدیث باب میں ”المعتدی“ سے مراد ”من يأخذ مالمس له حق“ ہو (تاکہ تقابل واضح ہو جائے) نہ کہ ”الذی یعطیها غیر مستحقها“ اس لئے کہ اگر ”المعتدی“ سے یہ دوسرے والے معنی مراد ہوں تو اس کا تعلق عامل اور فقیر سے ہوگا جبکہ عامل باحق کا تعلق مالک سے ہے اس طرح تقابل درست نہ ہو سکے گا، اس کے برعکس اگر ”المعتدی“ کے معنی ”من يأخذ مالمس له حق“ کے ہوں تو اس کا تعلق بھی عامل اور مالک سے ہوگا جیسا کہ عامل باحق کا تعلق بھی مالک سے ہو گا فہم۔ پھر حدیث باب میں ”معتدی فی الصدقة“ کو جو مانع زکوٰۃ کے مشابہ قرار دیا گیا ہے اس کی وجہ مشابہت یہ ہے کہ عامل اگر کبھی منتخب ترین مال زکوٰۃ میں رسول کرے یا حق سے زیادہ لے لے تو اس میں اس کا خطرہ ہوتا ہے کہ مالک گنہگار اگلے سال زکوٰۃ ہی نہ ادا کرے اور زکوٰۃ کی وصولیابی پر مامل کی مذمت زیادتی قرار کی محرومی کا سبب بن جائے، ظاہر ہے کہ یہ محرومی مامل کی زیادتی کی وجہ سے ہوئی جس کی وجہ سے عامل مانع زکوٰۃ کے درجہ میں آجائے گا اور یہ کہنا درست ہوگا ”المعتدی فی الصدقة کمانعھا“ واللہ اعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَا جَاءَ فِي رُضَى الْمَصَدَّقِ

فَإِنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِذَا أَتَاكَ الْمَصَدَّقُ فَلَا يَفَارِغْكَ عَنْ رُضَىٰ ۖ ۝

یعنی ”اسلام نے زکوٰۃ کی ادائیگی اور اس کی وصولیابی کے سلسلے میں غام اور مالک دونوں کو

لے یعنی ”باب ما جاء فی رضا الصدقہ بالحق“

ج ۱، باب کی شرح ماروقۃ الاذنی (ج ۲ ص ۱۴۵ و ۱۴۶) اور معارف السنہ (ج ۲ ص ۲۵۴) سے ماخوذ ہے۔

کچھ آداب سکھائے ہیں، چنانچہ جہاں عامل کو ظلم و زیادتی سے رکنے اور حق و انصاف کے ساتھ زکوٰۃ وصول کرنے کا حکم دیا گیا ہے وہیں اصحاب اموال کو اس کی تلقین کی گئی ہے کہ زکوٰۃ کی ادائیگی میں وسیع نظری اور وسیع الظرفی کا مظاہرہ کریں اور مصدق یعنی عامل کو بہر صورت راضی رکھیں۔ کما یدل علیہ حدیث الباب۔

حدیث باب کا مطلب امام شافعی نے یہ بیان کیا ہے ”اَنْ يَوْفُوهُ طَائِعِينَ فَيَتْلُوَنَهُ بِاَلْتَّحِيْبِ لَا اَنْ يُؤْتُوْهُ مِنْ اَمْوَالِهِمْ مَا لَيْسَ عَلَيْهِمْ“^۱ لیکن اس مضمون کی متعدد اسنادیث سے امام شافعی کے بیان کردہ مطلب کی تردید ہوتی ہے چنانچہ سنن ابی داؤد میں حضرت بابر بن تلیک سے مروی ہے ”اَنْ رَّسُولَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ سَيِّئًا تِيْكَمُ رُكْبٌ (سَعَاءٌ وَعَمَالُ الزَّكَاةِ) مَبْغَضُونَ زَايَ الَّذِيْنَ تَبْغِضُوْنَهُمْ فَاِذَا جَاءَ وَكَمْ فَرَحَ بِوَالِهِمْ (اَيَ قَوْلُوا لَهُمْ مَرْحَبًا) وَخُلُوْا بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ مَا يَتَّبِعُوْنَ زَايَ لَا تَمْنَعُوْهُمْ) فَاِنْ عَدَلُوْا فَلَا نَفْسَهُمْ وَاِنْ ظَلَمُوْا فَعَلَيْهَا وَاَرْضَوْهُمْ فَاِنْ تَمَامَ زَكَاةُكُمْ رَضَاهُمْ اَلَمْ — اور بریر بن عبد اللہ سے مروی ہے ”قَالَ: جَاءَ نَاسٌ يَّعْنِيْ سَنَ الْاَعْرَابِ اِلَى رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالُوْا اِنْ نَاسًا مِنَ الْمَصْدَقِيْنَ يَأْتُوْنَ اَفْظَلْمُوْنَا قَالَ فَقَالَ اَرْضَوْا مَصْدَقِيْكُمْ قَالُوْا يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ وَاِنْ ظَلَمُوْنَا؟ قَالَ اَرْضَوْا مَصْدَقِيْكُمْ زَادَ عَثْمَانُ ” وَاِنْ ظَلَمْتُمْ — نیز سنن ابی داؤد میں بشیر بن الخصاصیہ کی روایت ہے ”قَالَ: قُلْنَا اِنْ اَهْلَ الصَّدَقَةِ يَعْتَدُوْنَ عَلَيْنَا اَفْظَلْمُوْنَا؟ اَمْ اَنْتُمْ اَبْقَدُ مَا يَعْتَدُوْنَ عَلَيْنَا؟ فَقَالَ: لَا“^۲ یہ تمام روایات اس پر دال ہیں کہ اگر باپ اموال کو بہر صورت مسدق کو خوش رکھنا چاہیے

۱۔ چنانچہ پچھلے دو باب یعنی ”باب ما یبار فی العاقل علی الصدقة بالحق“ اور ”باب فی المعتدی فی الصدقة“ انہی باتوں سے متعلق تھے ۱۲ مرتب

۲۔ کذا فی المعارف للبغوی (ج ۵ ص ۲۵۵) ۱۲ م

۳۔ (ج ۱ ص ۲۲۲) باب رضی المتصدق ۱۲ م

۴۔ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۲۲) باب رضی المتصدق ۱۲ م

۵۔ (ج ۱ ص ۲۲۲) باب رضی المتصدق ۱۲ م

اور اس کی زیادتیوں کو برداشت کرنا چاہئے۔ غالباً انہی روایات کی وجہ سے امام شافعیؒ نے بھی اس سلسلہ میں امام شافعیؒ کا قول اختیار نہیں کیا بلکہ اس کی تردید کی ہے۔ واللہ اعلم

(از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَا جَاءَ أَنَّ الصَّدَقَةَ تُؤْخَذُ مِنَ الْأَغْنِيَاءِ قَرَرًا عَلَى الْفُقَرَاءِ

قدم علينا مصدق النبي صلى الله عليه وسلم فأخذ الصدقة من

أغنيائنا فجعلها في فقرائنا

ایک شہر سے دوسرے شہر
زکوٰۃ کی منتقلی کا حکم
حدیث باب کا ظاہر اس پر دلالت کر رہا ہے کہ جس شہر
اور جس علاقہ سے زکوٰۃ لی جائے اسی شہر اور اسی علاقہ
کے فقرار پر صرف کی جائے کسی دوسرے شہر اور دوسرے
بستی میں نہ بھیجی جائے۔

پھر زکوٰۃ کی منتقلی امام شافعیؒ کے نزدیک جائز ہی نہیں الا یہ کہ اس علاقہ میں کوئی مستحق زکوٰۃ
نہ ہے۔ امام مالکؒ کے نزدیک بھی زکوٰۃ منتقل نہیں کی جائے گی اور اگر منتقل کر دی گئی تو بھی درست ہے
امام ابو حنیفہؒ اور ان کے اصحاب کے نزدیک زکوٰۃ و صدقات کی منتقلی جائز ہے البتہ اولیٰ
یہی ہے کہ ایک علاقہ کی زکوٰۃ بلا ضرورت دوسرے علاقہ کی طرف منتقل نہ کی جائے، لیکن اگر دوسرے
شہر کے فقرار کی احتیاج شدید ہو یا اس شخص کے اپنے اعزہ و اقربا غریب اور مستحق زکوٰۃ ہوں اور وہ
کسی دوسرے شہر یا ملک میں رہتے ہوں تو اپنی زکوٰۃ ان کو بھیج سکتا ہے بلکہ اس دوسری صورت
میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے دوسرے احب و ثواب کی بشارت دی ہے، ایک اجر قرابت

۱۔ لکھ نقل فی المعارف (ج ۵ ص ۲۵۵) ۱۲ م

۲۔ و انتصار الی الطیب فی شرحہ للشافعیؒ بحديث من سئل فوقف فلا يعطه ليس بذاك فإنه لا يقيم تلك الوايات

و لم آتف على حان مد يشه واللہ اعلم۔ کنز فی المعارف (ج ۵ ص ۲۵۵ و ۲۵۶) ۱۲ مرتب

۳۔ دیکھئے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۹۸) باب الزکوٰۃ علی الزوج والایتام فی البحر، کتاب الزکوٰۃ

و صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۲۳) باب فضل النفقة والصدقة علی الأقربین الخ ۱۲ مرتب

عہ شرح باب از مرتب ۱۳

کی اور دوسرا جر صدقہ کی ۔ واللہ اعلم ۔

وَكُنْتُ غَلَامًا يَتِيمًا ذَا عَطَافٍ مِنْهَا قَلُوصًا ، قُلُوسٌ يَفْتَحُ الْقَاتِ جِوَانُ أُوْثْنِي لِي بِمِائِئَةٍ
والی اوٹنی یا وہ اوٹنی جس پر پہلی مرتبہ سواری کی جائے ، جمع قلائص ۔ (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَنْ تَحِلُّ لَهُ الزَّكَاةُ

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : مَنْ سَأَلَ النَّاسَ وَلَهُ مَا يَغْنِيهِ
جَاءَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَمَسْئَلَتُهُ فِي وَجْهِهِ خَمْشٌ أَوْ خَدُوشٌ أَوْ كَدُوحٌ ،
قِيلَ يَا رَسُولَ اللَّهِ ! وَمَا يَغْنِيهِ ؟ قَالَ خَمْسُونَ دِرْهَمًا أَوْ قِيمَتُهَا مِنَ الذَّهَبِ ؛
جس شخص کے پاس بقدر نصاب مال موجود ہو اور وہ مال نامی بھی ہو تو اس پر سال گزرنے پر زکوٰۃ
واجب ہے اور ایسے شخص کیلئے زکوٰۃ لینا جائز نہیں ۔

اور جس شخص کے پاس مال تو بقدر نصاب ہو لیکن وہ نامی نہ ہو ایسے شخص پر زکوٰۃ واجب نہیں
لیکن اس کے لئے زکوٰۃ لینا بھی جائز نہیں ، اور اس پر قربانی اور صدقۃ الفطر واجب ہے ۔
اور جس شخص کے پاس مال غیر نامی بھی بقدر نصاب نہ ہو اس کے لئے زکوٰۃ وصول کرنا

لَهُ اَعْلَمُ اِنْ حَدِيثَ مُعَاذٍ (جو صحیح ہے) باب ما جاز فی کراہیۃ اخذ خیار المال فی الصدقة کے تحت گزرنے کی
ہے ۔ ترمذی ج ۱ ص ۱۰۸ " اِنَّ اللّٰهَ اَفْتَرَضَ عَلَیْہِمْ صَدَقَۃَ اَمْوَالِہِمْ تَوْخِذٌ مِّنْ اَغْنِیَاہِمْ وَتَرْذَلٌ عَلٰی فُقَرَاہِہِمْ "۔
لیس نصاً فی فقرار السبلاد لان الضمیر راجع الی فقرار المسلمین لا الی اہل البین ۔ کذا فی المعارف (ج ۵ ص ۲۵۶)
بتغیر من المرتب ۔

۱۔ خَمْشٌ : یہ خمس کی جمع ہے جس کے معنی خراش کے ہیں ۔

خَدُوشٌ : یہ خدش کی جمع ہے اس کے معنی بھی خراش کے ہیں ۔

كَدُوحٌ : یہ کدح کی جمع ہے اس کے معنی بھی خراش اور زخم کے ہیں ۔

ثم کلمۃ " اَوْ " قیل للشک من الراوی وقیل : ہی فی الروایۃ نفسہا للتنویح (فیکون محمولاً علی اختلاف
الاحوال) ، وفي البعض زیادة وشدة لیست فی الآخر ، ولیستناد من " النہایۃ " و " اللسان " وغیرہما من جم اللغة
اَنَّ الخمش فوق الخدش ، فالخدش قشر الجلد بالعود ونحوه والخمش رادفہ ویطلق علی خدش الوجه خاصۃ وعلی الجرح ایضاً
والکدح : العصف ۔ کذا فی المعارف (ج ۵ ص ۲۶۰) مرتب ۱۲ شرح باب از مرتب ۱۲

جائز ہے لیکن سوال کرنا اس کے لئے بھی جائز نہیں جب تک کہ اس کے پاس ”قوتِ یوم و لیلۃ“ موجود ہو، البتہ جس شخص کے پاس ایک دن اور ایک رات کی غذا کا بھی انتظام نہ ہو تو اس کے لئے سوال کرنا جائز ہے، یہ حنفیہ کا مسلک ہے۔

البتہ امام احمدؒ یہ فرماتے ہیں کہ جس شخص کے پاس پچاس درہم سے کم ہوں اس کیلئے سوال جائز ہے۔ وہ حدیثِ باب سے استدلال کرتے ہیں جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ”و ما یغنیہ“ کی تفسیر ”خمسون درہمًا“ سے کی ہے۔ اور ہماری دلیل ابو داؤد کی روایت ہے جس میں مروی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا گیا ”وما الغنی الذی لا ینبغی معہ المسألة قال: قدر ما یغدیہ و یعشیہ“ نیز اگلے باب (باب ما جاء من لا تحل له الصدقة) میں حضرت عبداللہ بن عمروؓ کی حدیث مرفوعہ مروی ہے ”لا تحل الصدقة لغنی ولا الذی مرۃ سوی“ ذی مرۃ کے معنی صاحبِ قوت اور ”سوی“ کے معنی سلیم الاعضاء کے ہیں جس کا تقاضا یہ ہے کہ تندرست اور توانا شخص کے لئے کسی حال میں بھی

لہ قال ابن قدامہ: واختلف العلماء فی الغنی المانع من اخذها. ونقل عن احمد فیہ روایتان: اظهرهما: انه ملک خمسين درهماً او قيمتها من الذهب، او وجود ما تحصل به الكفاية على الدوام من كسب او تجارة او عقاراً او نحو ذلك، ولو ملك من العروض او المحبوب او اسائمة او العقار ما لا تحصل به الكفاية لم يكن غنياً وإن ملك نصيباً بهذا الظاهر من مذهبه وهو قول الثوري والحنفي وابن المبارك وإسحاق۔

والرواية الثانية: ان الغنی ما تحصل به الكفاية۔ فاذا لم يكن محتاجاً حرمت عليه الصدقة وإن لم يملك شيئاً وإن كان محتاجاً حلت له الصدقة وإن ملك نصيباً والأشمان وغيرهما في هذا سوار، وهذا اختيار أبي الخطاب و ابن شهاب العکبری وقول مالک والثاقفی۔ الغنی (ج ۲ ص ۶۶۱ و ۶۶۲) منع اعطار الغنی الزكاة وتعرفیه ۱۲ مرتب ۱۲ (ج ۱ ص ۲۳۰) باب من يعطى من الصدقة وهذا الغنی ۱۲ م

۱۳ یہ الفاظ نفی کی روایت میں مروی ہیں۔ ابو داؤد میں اسی مقام پر نفی سے یہ الفاظ بھی مروی ہیں ”ان يكون له شئ يوم و ليلة“ اور قال، لیلۃ و یوم“ حوالہ بالا ۱۲ م

۱۴ و اخرجه ابو داؤد فی سننه (ج ۱ ص ۲۳۱) باب من يعطى من الصدقة وهذا الغنی۔ والحاکم فی مستدرکہ (ج ۱ ص ۳۰۷) باب من تحل له الصدقة۔ امام حاکم اس روایت کو نقل کر کے فرماتے ہیں ”ہذا حدیث علی شرط الشيخین و لم یخرجاه“ اور علامہ ذہبیؒ تکمیل مستدرک میں فرماتے ہیں ”علی شرطہما“ ۱۲ مرتب

سوال جائز نہیں، لیکن ابوداؤد کی حدیث نے اس میں تخصیص پیدا کر دی اور سوال صرف اس شخص کے لئے جائز ہو گیا جس کے پاس ”قوت یوم و لیلۃ“ بھی موجود نہ ہو۔
 جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس سے صرف یہ ثابت ہوتا ہے کہ جس شخص کے پاس پچاس درہم ہوں اس کے لئے سوال جائز نہیں لیکن جس شخص کے پاس اس سے کم ہو اس کے لئے سوال کی اجازت اور عدم اجازت سے اس حدیث میں سکوت ہے جبکہ ابوداؤد کی حدیث نے اس کی پوری حد مقرر کر دی۔ واللہ اعلم۔

بَابُ مَنْ تَحِلُّ لَهُ الصَّدَقَةُ مِنَ الْغَارِمِينَ وَغَيْرِهِمْ

عن ابی سعید الخدری قال اصیب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی شمار ابتاعھا فکثر دینہ ، فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تصدقوا علیہ فتصدق الناس علیہ فلم یبلغ ذلک وفاء دینہ فمت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لغرمائه خذوا ما وجدتم و لیس لکم الا ذلک ۛ

احناف کے نزدیک غارم وہ دیون ہے جس پر دین اس مال سے زیادہ ہو جو اس کی اپنی

۱۔ اس باب سے متعلق شرح کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ۵ ص ۲۵۷ تا ص ۲۶۱) اور شرح معانی الآثار ، (ج ۱ ص ۲۵۴ تا ص ۲۵۸) باب ذی المرۃ السوی الفقیر بل یحل له الصدقة أم لا ، کتاب الزکوۃ۔۔۔۔۔ اور (ج ۲ ص ۳۳۶ و ۳۳۷) باب المقدار الذی یحرم الصدقة علی مالک ، کتاب الزیادات ۱۲ مرتب
 ۲۔ قیل ہو معاذ بن جبل کما فی شرح النووی علی صحیح مسلم (ج ۲ ص ۱۶) کتاب المساقاة والمزارعة باب وضع الحوائج ۱۲
 ۳۔ اختلف العلماء فی الثمرة إذا بیعت بعد بدو الصلاح وسلمها البائع إلی المشتري بالتخلية بینه وبينها ثم اصبحت وضاعت ، فقال مالک : ان كانت دون الثلث لم یجب وضعها وإن كانت الثلث أو أكثر وجب وضعها و كانت من ضمان البائع۔ وقال ابو حنیفۃ والشافعی : ہی من ضمان المشتري ولا شیء علی البائع۔ کذا فی المعارف (ج ۵ ص ۲۶۳) باعثة شرح النووی علی صحیح مسلم (ج ۲ ص ۱۶) کتاب المساقاة والمزارعة باب وضع الحوائج ۱۲ مرتب ۱۲
 ۴۔ قال فی ”اللسان“ (ج ۱ ص ۳۳۱) : والغريم الذی له الدین والذی علیہ الدین جمیعاً والجمع غرمار ، المعارف (ج ۵ ص ۲۶۳) ۱۲ م

ملکیت اور قبضہ میں ہو، اور اگر دین اس مال کے برابر ہو یا اس مال سے کم ہو لیکن دین کو خارج کر کے بقیہ مال نصاب سے کم بنتا ہو ایسا شخص بھی ہمارے نزدیک غارم کے مسداق میں داخل ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک غارم وہ شخص ہے جس نے کسی مقتول کی ریت کو اپنے ذمہ لے لیا ہو یا اصلاح ذات البین کے لئے کسی مال کی ذمہ داری لے لی ہو۔

وَكُلُّ الْمَعْنِيِّينَ صَحِيحٌ مِنْ جِهَةِ اللُّغَةِ

پھر واضح رہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک دین اپنی مقدار کے برابر وجوبِ زکوٰۃ سے مطلقاً مانع ہے البتہ زروع و شمار اس سے مستثنیٰ ہیں۔

امام مالکؒ اور امام اوزاعیؒ کے نزدیک دین اموال باطنہ میں مانعِ زکوٰۃ ہے اموال ظاہرہ میں نہیں، امام احمدؒ کی ایک روایت اور امام شافعیؒ کا قول قدیم بھی یہی ہے جبکہ امام شافعیؒ کا قول جدید یہ ہے کہ دین وجوبِ زکوٰۃ سے مانع ہے ہی نہیں لہذا زکوٰۃ مدیون کے اموال ظاہرہ میں بھی واجب ہوگی اور اموال باطنہ میں بھی بشرطیکہ یہ مال نصاب کی حد کو پہنچ رہے ہوں۔

۱۔ بدائع الصنائع (ج ۲ ص ۴۵) فصل وأما الذي يرجع إلى المؤدى إليه ۱۲ م

۲۔ المہذب وشرحہ (ج ۶ ص ۲۰۵) كذا في المعارف (ج ۵ ص ۲۶۳) ۱۲ م

۳۔ مثلاً اگر کسی کے پاس دو سو درہم ہوں اور اتنے ہی درہم کا وہ مقروض بھی ہو تو اس پر زکوٰۃ فرض نہیں خواہ وہ دو سو درہم پورے سال اس کے پاس رکھے رہیں اور اگر ڈیڑھ سو درہم کا مقروض ہے تو پھر بھی زکوٰۃ فرض نہیں کیونکہ ڈیڑھ سو درہم قرض کے ہونے سے تو صرف پچاس درہم ضرورت سے زائد بچے اور ظاہر ہے کہ پچاس درہم سے نصاب مکمل نہیں ہوتا، اور اگر کسی کے پاس پانچ سو درہم ہوں اور وہ دو سو درہم کا مقروض ہو تو اس پر

تین سو درہم کی زکوٰۃ فرض ہے اس لئے کہ بقیہ تین سو درہم نصاب سے زائد ہیں۔ والشرع ۱۲ مرتب

۴۔ بناءً على ان الواجب فيها ليس بصدقة كفاية "المغنی" (ج ۳ ص ۴۲) باب زکوٰۃ الدین والصدقة۔

لہذا اگر کسی شخص کے ذمہ قرض بھی ہو اور اس کی اپنی زمین کی پیداوار بھی ایسی صورت میں اس کی پیداوار کا عشر وغیرہ قرض کے مقابل اگر سا قطنہ ہوگا ۱۲ مرتب

۵۔ معارف السنن (ج ۵ ص ۲۶۳) ۱۲ م

۶۔ پھر امام شافعیؒ کے نزدیک ایسی صورت میں زکوٰۃ کا وجوب اس لئے ہے کہ سبب وجوبِ زکوٰۃ پایا جا رہا ہو یعنی مکمل نصاب کا مالک ہونا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ وہ اموال اس کی حاجتِ اصلہ سے زائد نہیں لہذا وہ کالعدم ہیں۔ کذا

اس دور میں بڑے بڑے امراء اور کارخانے دار بڑی بڑی قمیص مینکوں سے بطور قرض حاصل کر لیتے ہیں اور خوب نفع حاصل کرتے ہیں اس لئے ہمارے زمانے میں مناسب یہ معلوم ہوتا ہے کہ امام شافعیؒ کے مسلک کے مطابق ان کے دیون کو مانع زکوٰۃ نہ مترادف دیا جائے والا
لا نسد باب الزکوٰۃ - واللہ اعلم -

بَابُ مَا جَاءَ فِي كِبَرِ هَيْئَةِ الصَّدَقَةِ لِلنَّبِيِّ ﷺ وَاهْلِ بَيْتِهِ وَمَوَالِيهِ

كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا أتى بشيء سأل أصدقته هي أم هديّة ؟ وإن قالوا صدقة لم يأكل ، وإن قالوا هديّة أكل ، استحق اتفاقاً
ہے کہ نبوہاشم کو زکوٰۃ وغیرہ دینا جائز نہیں ، حتیٰ کہ اگر ہاشمی عامل علی الصدقہ ہو تو ہمارے نزدیک اس کا وظیفہ زکوٰۃ و صدقات میں سے نہیں دیا جائے گا ، البتہ مال وقف میں سے اس کا وظیفہ دیا جاسکتا ہے
چنانچہ شیخ ابن ہمامؒ نے ”الکافی“ کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ نبوہاشم کو وقف کا صدقہ دینا جائز ہے
لیکن خود شیخ ابن ہمامؒ کا رجحان اس طرف ہے کہ صدقہ وقف صدقہ نافلہ کے درجہ میں ہے لہذا
اگر نبوہاشم کو صدقہ نافلہ دینے کا جواز ثابت ہو جائے تو صدقہ وقف کے دینے کا جواز بھی ثابت ہو جائے گا
اور صدقہ نافلہ کے بارے میں شیخ ابن ہمامؒ کا میلان اس طرف ہے کہ نبوہاشم کو صدقہ نافلہ دینا بھی
جائز نہیں ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ ان کے نزدیک صدقہ وقف کے بارے میں بھی راجح یہی ہے کہ نبوہاشم
کو نہیں دیا جاسکتا۔ امام طحاویؒ کے نزدیک ہاشمی عامل کی اجرت زکوٰۃ میں سے دی جاسکتی ہے۔

۱۔ ہم آل علی و آل عباس و آل جعفر و آل عقیل و آل الحارث بن عبد المطلب و موالیہم - کافی الہدیہ (ج ۲ ص ۲۸۷)

باب من يجوز دفع الصدقات إليه ومن لا يجوز ۱۲ مرتب

۲۔ فتح القدير (ج ۲ ص ۲۲) باب من يجوز دفع الصدقة اليه ۱۲ مرتب

۳۔ چنانچہ وہ فرماتے ہیں : فلنشكلم في النافلة ثم يعطى مثله للوقف ، ففي شرح الكنز : لا فرق بين الصدقة الواجبة
والتطوع ، ثم قال : وقال بعض : يحل لهم التطوع اھ فقد اثبت (شرح الكنز) الخلاف علی وجہ لیشعبر جریح

حرمة النافلة وهو الموافق للعمومات فوجب اعتباره فلا يدفع إليهم النافلة إلا على وجه الهبة مع الادب وخفض

الجنح تركمة لاهل بيت رسول الله صلى الله عليه وسلم انما فتح القدير (ج ۲ ص ۲۲ و ۲۵) بآمن يجوز دفع الصدقة

اليه ومن لا يجوز ۱۲ مرتب عفا الله عنه

بلکہ ابو عصمہ نے تو امام ابو حنیفہؒ سے ایک روایت اس کی نقل کی ہے کہ بیت المال کا خمس ختم ہونے کے بعد نو ہاشم کے لئے زکوٰۃ لینا جائز ہے۔ امام طحاویؒ نے بھی ”عن محمد بن ابی یوسف“ کے طریق سے ایک روایت یہی نقل کی ہے۔ بعض شافعیہ اور بعض مالکیہ کا بھی یہی قول ہے۔ امام طحاویؒ نے بھی امالی ابی یوسف سے یہی قول نقل کر کے اسی کو اختیار کیا ہے۔ شافعیہ میں سے امام غزالیؒ نے بھی اسی قول کو اختیار کیا ہے۔

ایک غور طلب امر | ہمارے زمانہ کے فقہاء کو اس پر غور کرنا چاہئے کہ کیا اس دور میں نو ہاشم میں فقر کی کثرت کو دیکھتے ہوئے امام ابو حنیفہؒ کی مذکورہ بالا روایت پر فتویٰ دیا جاسکتا ہے یا نہیں ؟

ہدیہ اور صدقہ میں فرق | پھر صدقہ اور ہدیہ میں فرق یہ ہے کہ صدقہ میں ابتداء ہی اجرو ثواب کی نیت ہوتی ہے اور ہدیہ میں اصلاً دوسرے کی تطییب قلب اور اس کی رضامندی مقصود ہوتی ہے اگرچہ مالا اس میں بھی ثواب ملتا ہے۔ واللہ اعلم

بَابُ مَا جَاءَ فِي الصَّدَقَةِ عَلَى ذِي الْقَرَابَةِ

الصدقة على المسكين صدقة وهي على ذی الرحمۃ ثنتان صدقة وصلۃ

۱۔ فتح القدیر (ج ۲ ص ۲۲۲) و معارف السنن (ج ۵ ص ۲۶۶) ۱۲ م

۲۔ لان الصدقات انما كانت حرمت علیہم من اجل ما جعل لهم فی انفس من سہم ذوی القربی فلما انقطع ذلک عنهم فرجع الی غیرہم بموت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حل لهم بذلک ما قد کان محرراً علیہم من اجل ما قد کان احل لهم۔

شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۲۵۳) باب الصدقة علی بنی ہاشم ۱۲ مرتب

۳۔ شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۲۵۳) باب الصدقة علی بنی ہاشم ۱۲ م

۴۔ فتح الباری (ج ۲ ص ۲۸۰) باب ما یذکر من الصدقة للنبی صلی اللہ علیہ وسلم وآلہ ، وفيہ ایضاً : وعن ابی یوسف ”یحل من بعضہم لبعض لا من غیرہم“ وعند المالکیۃ فی ذلک اربعة اقوال مشہورۃ۔ (۱) الجواز (۲) المنع (۳) جواز التطوع

دون الفرض (۴) عکسہ (جواز الفرض دون التطوع) ۱۱۔ ۱۲ مرتب حفظہ اللہ

۵۔ شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۲۵۳) ۱۲ م

۶۔ کافی المعارف (ج ۵ ص ۲۶۶) ۱۲ م

۷۔ کافی عمدة القاری (ج ۹ ص ۹۰) باب الصدقة علی موالی از ولج النبی صلی اللہ علیہ وسلم ۱۲ مرتب

اگر اس روایت میں ”ذوالرحم“ سے مراد اصول و فروع اور زوجین کے علاوہ دوسرے رشتہ دار لئے جائیں تب تو یہ حکم صدقات واجبہ اور صدقات نافلہ دونوں کو شامل ہوگا کیونکہ اصول و فروع اور زوجین کے علاوہ دوسرے رشتہ داروں کو زکوٰۃ بھی دی جاسکتی ہے۔

اور ذوالرحم سے مراد عام ہو جس میں اصول و فروع اور زوجین بھی داخل ہوں تو یہاں صدقہ سے مراد صرف صدقہ نافلہ ہوگا۔

بہر حال حنفیہ کے نزدیک حکم یہ ہے کہ جن رشتہ داروں کے ساتھ ولاد یا زواج کا تعلق ہو، انہیں زکوٰۃ نہیں دی جاسکتی جیسے ماں باپ، دادا، اولاد اور اولاد اولاد اور مستیاں بیوی۔ واللہ اعلم۔

لے تفصیل کے لئے دیکھئے فتح القدیر (ج ۲ ص ۲۱ و ۲۲) باب من يجوز دفع الصدقة اليه الخ قوله: ولا يدفع المزكى زکوٰۃ، الى أبيه الخ ۱۲ مرتب

لے امام شافعیؒ، ابو ثورؒ، ابو عبيدؒ، اشہبؒ، ابن المنذرؒ، امام ابو یوسفؒ، امام محمدؒ کا مسلک یہ ہے کہ عودت کے لئے اپنے فقیر شوہر کو زکوٰۃ دینا جائز ہے

ان حضرات کا استدلال حضرت ابو سعید خدریؓ کی روایت سے ہے جس میں وہ فرماتے ہیں ”جارت زینب امراۃ ابن مسعود تستأذن عليه فقيل يا رسول الله هذه زينب، فقال أی الزیابہ فقيل امرأة ابن مسعود قال: نعم انزلوا لها فاذن لها قالت يا بنی اللہ انک أمرت الیوم بالصدقة وكان عندی علی لی فاردت أن أتصدق به فزعم ابن مسعود أنه وولده أحق من تصدقت به عليهم فقال رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم صدق ابن مسعود زوجک وولدک أحق من تصدقت به عليهم۔ بخاری (ج ۱ ص ۱۹۷) باب الزکاة علی الاقارب۔

نیز ان حضرات کا استدلال حضرت عطار کی روایت سے ہے جسے جو زجانیؒ نے روایت کیا ہے قال: أتت النبی صلی اللہ علیہ وسلم امرأة فقالت يا رسول الله ان علی نذراً أن أتصدق بعشرین درهماً وأن لی زوجاً فقيراً أفيجزئ عني أن أعطيه قال: نعم كفلان من الأجر۔

حضرت حسن بصریؒ، امام ابو حنیفہؒ، سفیان ثوریؒ، امام مالکؒ اور ایک روایت میں امام احمد اور حنبل میں سے ابو یوسفؒ کے نزدیک عورت کیلئے یہ جائز نہیں کہ وہ اپنے مال کی زکوٰۃ اپنے شوہر کو دیدے، ویری ذلک عن عمر بن الخطابؓ ان حضرات نے حضرت زینب کی مذکورہ حدیث کا یہ جواب دیا ہے کہ اس میں صدقہ نافلہ کا ذکر ہے زکوٰۃ کا نہیں۔ علامہ عینیؒ نے اس

تائید میں ایک روایت بھی استدلال کیا ہے تفصیلی بحث کیلئے دیکھئے عمدة القاری (ج ۹ ص ۳۲ و ۳۳) باب الزکوٰۃ علی الاقارب ۱۲

بَاب مَا جَاءَ أَنَّ فِي الْمَالِ حَقًّا سِوَى الزَّكَاةِ

ان فی المال لحقاً سِوَى الزَّكَاةِ « زکوۃ کے علاوہ بعض حقوق واجبہ تواجہائی میں، مثلاً والدین اگر محتاج ہوں اور اولاد موسر ہو تو ان کا نفقہ اولاد پر واجب ہے نیز دوسرے اقارب اگر معذور ہوں تو ان کا نفقہ بھی بقدر میراث واجب ہوتا ہے جس کی طرف آیت قرآنیہ ^۱ « وَعَلَى الْوَالِدِیْنَ مِثْلُ ذَٰلِکَ » میں اشارہ ہے اور جس کے مفصل احکام کتب فقہ کے "باب النفقات" میں مذکور ہیں اسی طرح کوئی شخص اضطراب کی حد تک بھوکا یا تنگاہ ہو یا کوئی میت ہو جس کی تکفین و تدفین کا انتظام نہ ہو تو اس کی فوری امداد ہر مسلمان پر واجب ہے کما فی احکام القرآن للبخاری۔ اسی طرح خدا خواستہ اگر مسلمانوں پر کوئی عام مصیبت آجائے مثلاً دشمن حملہ کر دے، مسلمان قیدیوں کو کفار کے ہاتھ سے چھڑانا ہو یا دوبار عام یا قحط پیش آجائے تو ان مصائب کے دفعیہ کے لئے مسلمانوں پر مالی امداد فرض ہو جاتی ہے۔ احکام القرآن لابن العربی (ج ۱ ص ۶۵۹) تحت قولہ تعالیٰ ^۲ « وَآتَى الْمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِ ذَوِی الْقُرْبٰی » سورۃ بقرہ آیت ۸۱ اپ (۱) نیز ایسی صورت میں حکومت کی طرف سے اغیار پر کوئی لازمی چندہ بھی مقرر کیا جاسکتا ہے، کما صرح بہ الشاطبی فی الاعتصام (ج ۱ ص ۱۰۳)

ان اجماعی مواقع کے علاوہ بعض حقوق کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

ان میں سے پہلا حق ضیافت ہے، حضرت لیث بن سعد کے نزدیک ہر مہمان کی **مہمان کا حق** ضیافت ایک رات کے لئے واجب ہے (نیل الاوطار ج ۸ ص ۱۵۷) وہ حضرت

^۱ سورۃ بقرہ پ آیت ۲۳۳ - ۱۲

^۲ (ج ۳ ص ۱۳۱) سورۃ البرارۃ، مطلب فی زکوۃ الذہب والفضۃ — تحت قوارۃ، مالی: « وَالَّذِیْنَ

يُكْزَرُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ » ۱۲ مرتب

^۳ الضیف ہو القادِم من السفر النازل عند المقيم ویطلق علی الواحد والجمع والذکر والانثی — نیل الاوطار

(ج ۸ ص ۱۵۷) ابواب الصید، باب ما جاز فی الضیافۃ ۱۲ مرتب

عبداللہ بن عمرو بن العاص کی حدیث سے استدلال کرتے ہیں ”ان لنزورک علیک حقاً“
اُخرجہ الشیخان

نیز ابوداؤد اور ابن ماجہ کی روایت ہے ”عن ابی کریمۃ (مقدم بن معدی کرب
الکندی) قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: لیلة الضیف حق علی کل مسلم
فمن أصبح بفناء فہو علیہ دین ان شاء اقمقی وإن شاء ترک“ (اللفظ لأبی داؤد)
نیز ابوداؤد کی ایک روایت میں یہ الفاظ مروی ہیں ”أیما رجل أضان قومًا فاصبح
الضيف محرمًا فإن نصره حق علی کل مسلم حتی يأخذ بقربی لیلة من زرعه وماله؟
ان احادیث کی وجہ سے حضرت لیث بن سعد حق ضیف کو حقوق واجبہ میں شمار کرتے
ہیں، لیکن جہور ان احادیث کو مکارم اخلاق اور استحباب پر محمول کرتے ہیں۔
جہور کا استدلال صحیحین میں حضرت ابو شریح کعبی کی مرفوع حدیث سے ہے ”من کان

۱۔ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۶۵) کتاب الصوم، باب حق الضیف فی الصوم۔ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۶۶) کتاب الصیام
باب النہی عن صوم الدہر لمن تفر بہ الہ ۱۲ مرتب

۲۔ (ج ۲ ص ۵۲۶) کتاب الاطعمۃ، باب من الضیافۃ ایضاً ۱۲ م

۳۔ (ص ۲۶۱) ابواب الادب، باب حق الضیف۔ عن المقدم ابی کریمۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
لیلة الضیف واجبۃ فان أصبح بفناء فہو دین علیہ فان شاء اقمقی وإن شاء ترک ۱۲ م

۴۔ (ج ۲ ص ۵۲۶) باب من الضیافۃ ایضاً ۱۲ م

۵۔ ای صار ضیفاً عندہم ۱۲ م

۶۔ ضیافت، مہمانی کا کھانا ۱۲ م

۷۔ مزید احادیث کیلئے دیکھئے ”الترغیب والترہیب“ (ج ۳ ص ۳۶۸ تا ۳۷۲) کتاب البر والصلۃ وغیرہما۔
الترغیب فی الضیافۃ واکرام الضیف وتاکید حقہ وترہیب الضیف أن یقیم حتی یؤتم اہل المنزل ۱۲ م

۸۔ قال ابن ارسلان: والضیافۃ من مکارم الاخلاق ومحاسن الدین ولیست واجبۃ عند عامۃ العلماء خللاً
لیث بن سعد فائزۃ واجبۃ لیلة واحدة۔ نیل الاوطار (ج ۸ ص ۱۵۷) ابواب العیاد باب جارد فی الضیافۃ ۱۲ مرتب

۹۔ صحیح بخاری (ج ۲ ص ۹۰۶) کتاب الادب، باب اکرام الضیف وخدمتہ ایاہ بنفسہ۔ صحیح مسلم (ج ۲ ص ۸۰)
کتاب اللقطة، باب الضیافۃ ونحوہ ۱۲ مرتب

يَوْمَ مِنْ بَالِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَلْيَكْرِمْ ضَيْفَهُ جَائِزَتَهُ يَوْمَ وَلِيْلَةٍ وَالضِّيَافَةُ ثَلَاثَةُ أَيَّامٍ فَمَا كَانَ بَعْدَ ذَلِكَ فَمَوْصِدَقَةً الْهَمْ

اس میں ایک دن ایک رات کی ضیافت کو "جائزۃ" قرار دیا گیا ہے جس کا اطلاق حق واجب پر نہیں بلکہ حق مستحب پر ہی ہو سکتا ہے۔

اور علامہ خطائیؒ نے احادیث ضیافت کا محمل یہ بتایا ہے کہ یہ ابتداء اسلام کی احادیث ہیں جب بیت المال منظم نہیں تھا، بعد میں جب بیت المال سے وظائف مقرر ہو گئے تو یہ حق واجب رہا۔ زکوٰۃ کے علاوہ دوسرا حق حق ماعون ہے جس کا ذکر سورۃ الماعون میں آیا ہے،

حق ماعون اور ابو داؤد میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے اس کی تفسیر اس طرح منقول ہو گئی کہ نَعَدَ الْمَاعُونَ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَارِيَةَ الدُّنْيَا وَالْقَدَرِ اس بنا پر بعض فقہار کے نزدیک اپنے پڑوسیوں کو اس قسم کی استعالیٰ اشیاء عاریۃ دینا واجب ہے

۱۔ الجائزۃ فاعلة من الجواز، وهي العطار لانه حق جوازہ عليهم وقد روي وليلة لان عادة المسافرين ذلك — يروى بالرفع والنصب فوجه الرفع ظاهر وهو ان يكون مبتدأ و "يوم وليلة" خبره وأما نصب "جائزته" فعلى بدل الاشتمال، اي فليكرم جائزۃ ضيفه يوما وليلة حاشية صحيح بخاری للشيخ احمد على السبيل نفوذی (ج ۲ ص ۹۰۶، رقم الحاشیہ ۷) ۱۲ مرتب

۲۔ كذا قال ابن بطال، انظر نيل الاوطار (ج ۸ ص ۱۵۶) ابواب الصيد، باب ما جاز في الضيافة ۱۲ م

۳۔ نيل الاوطار (ج ۸ ص ۱۵۶) ابواب الصيد، باب ما جاز في الضيافة ۱۲ م

۴۔ معمولی چیز، مانو ذہے "معن" سے جس کے معنی تھوڑی سی چیز کے ہیں، اس لئے ماعون ایسی استعالیٰ اشیاء کو کہا جاتا ہے جو عارۃ ایک دوسرے کو دی جاتی ہیں اور جن کا باہم لین دین عام انسانیت کا تقاضا سمجھا جاتا ہے جیسے کلباڑی، پھاؤڑا یا کھانے پکھانے کے برتن جن کا ضرورت کے وقت پڑوسیوں کا مانگ لینا کوئی عیب نہیں سمجھا جاتا اور جو ایسی چیزوں کے دینے سے بخل کرے وہ بڑا کنبوس اور کمینہ سمجھا جاتا ہے معارف القرآن (ج ۸ ص ۸۲۶) ۱۲ مرتب

۵۔ یعنی "وَيُتَعَوَّنُ الْمَاعُونَ" رقم الآیۃ ۷، رقم السورۃ ۷۱ جزء ۳ - ۱۲ م

۶۔ (ج ۱ ص ۲۳۴) کتاب الزکوٰۃ، باب حقوق المال ۱۲ م

جبکہ بعض حضرات "ماعون" کی تفسیر زکوٰۃ سے کرتے ہیں اس لئے اس عاریت کو واجب نہیں کہتے (المحلی لابن حزم ج ۹ ص ۱۶۸) بعض فقہاء مثلاً ابن حزم نے "وَأَلْوَاحِقَهُ يَوْمَ حَصَادِهِ" کی تفسیر میں یہ کہا ہے کہ اس سے مراد عشر یا نصف عشر نہیں کیونکہ یہ آیت مکی ہے اور عشر مدینہ طیبہ میں واجب ہوا بلکہ اس سے مراد یہ ہے کہ پھل کی کٹائی کے وقت جو فقراء آجائیں ان کو دینا چاہیے دوسرے حضرات اسے واجب نہیں کہتے اور آیت کو عشر ہی پر محمول کرتے ہیں اور آیت کے مکی ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ عشر کے بارے میں نہ ہو کیونکہ زکوٰۃ مکہ مکرمہ میں فرض ہو چکی تھی یہ اور بات ہے کہ تفصیلی احکام مدینہ طیبہ میں آئے۔

بہر حال قرآن و حدیث کے مجموعہ سے یہ بات ضرور واضح ہو جاتی ہے کہ زکوٰۃ نکال کر اپنے آپ کو فارغ سمجھ لینا اسلام کے مزاج کے بالکل خلاف ہے بلکہ زکوٰۃ کے علاوہ بھی بعض حقوق واجب ہیں اور بعض چاہے واجب نہ ہوں لیکن اس قدر نوکد حقوق ہیں کہ بعض فقہاء نے ان کو واجب تک کہہ دیا ہے لہذا ان کو نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔

رہیں وہ احادیث جن میں کہا گیا ہے کہ "اِذَا اَدَّيْتَ زَكَاةَ مَالِكَ فَقَدْ قَضَيْتَ مَا عَلَيْكَ" کما اخرجہ الترمذی، یا حدیث اعرابی جس میں آپ نے زکوٰۃ کے ذکر کے بعد

۱۰ حضرت علیؓ، حضرت ابن عمرؓ، حسن بصریؒ، قتادہؒ، ضحاکؒ وغیرہ مجہور مفسرین نے اس آیت میں "ماعون" کی تفسیر زکوٰۃ ہی سے کی ہے۔ معارف القرآن (ج ۸ ص ۸۲۶، بحوالہ تفسیر مظہری) ۱۲ مرتب

۱۱ سورۃ الانعام آیت نمبر ۱۴۱ م ۱۲

۱۲ المحلی لابن حزم (ج ۵ ص ۲۱۶ تا ص ۲۱۸) کتاب الزکوٰۃ المسئلۃ (۶۴۱) لا زکوٰۃ فی شیء من الثمار ولا من الزروع الخ

۱۳ آیت سے متعلقہ تفسیر کیلئے دیکھئے معارف القرآن (ج ۳ ص ۴۶۹ و ۴۷۰) سورۃ الانعام رقم الآیۃ ۱۳۱۔ ۱۴ م

۱۵ مثلاً صدقۃ الفطر وغیرہ ۱۲ م

۱۶ جیسے پیچھے بیان کردہ حقوق ثلاثہ یعنی حق ضیف، حق ماعون، حق حصاد وغیرہ ۱۲ م

۱۷ (ج ۱ ص ۱۰۶) باب ما جاز اذا ادیت الزکوٰۃ فقد قضیت ما علیک ۱۲ م

۱۸ بخاری (ج ۱ ص ۱۱ و ۱۲) کتاب الایمان، باب الزکوٰۃ من الاسلام ۱۲ م

”هل علی غیرها؟“ کے جواب میں ”لا إلا أن تطوع“ فرمایا سوان کا مطلب یہ ہے کہ زکوٰۃ کے بعد متعین شرح اور نصاب کے تحت (سوائے صدقۃ الفطر کے) کوئی اور مالی حق واجب نہیں اس سے غیر متعین شرح والے مالی حقوق کی نفی نہیں ہوتی۔ واللہ اعلم بالصواب

بَاب مَا جَاءَ فِي فَضْلِ الصَّدَقَةِ

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما تصدق أحد بصدقة من طيب
— ولا يقبل الله إلا الطيب — إلا أخذها الرحمن بيمينه وإن كانت تمرة تروى
في كف الرحمن حتى تكون أعظم من الجبل كما يروى في أحدكم فلو أن أفضيله :
حدیث باب اور اس سے متعلق مسئلہ کی تفصیل کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ۵ ص ۲۷۲ تا
ص ۲۸۰) — نیز دیکھئے علم الکلام للشیخ الکاندھلوی (ص ۱۲۱ تا ۱۳۳) ”صفات متشابہات“ — مرتب

بَاب مَا جَاءَ فِي إِعْطَاءِ الْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ

عن صفوان بن أمية قال أعطاني رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم حنين
وإنه لأبغض الخلق إلي فما زال يعطيني حتى إنه لأحب الخلق إلي : قرآن کریم میں مسألاً
صدقات کے تحت مؤلفۃ القلوب کو بھی شامل کیا گیا — علماء نے لکھا ہے کہ مؤلفۃ القلوب کی
چھ قسمیں تھیں :

دو قسموں کا تعلق کامنروں سے ہے :-

۱۔ ہزہ جملۃ معترضة ۳۲

۲۔ إن استفاد من آيات التنزيل وروايات الحديث أن الصدقات تأخذ في الزيادة إذا تصدق بها المتصدق
فترى يومئذ فيومئذ إلى يوم القيامة لا أنها تزداد في المحشرة واحدة ، والتشبيه في التنزيل العزيز بـ ”السنبلة“ يؤمى
إلى ذلك أيضاً ، ومن هذا القبيل ازدياد الحسنۃ بعشر أمثالها — كذا في المعارف (ج ۵ ص ۲۷۳) ۱۲ مرتب
۳۔ بفتح الفاء وضم اللام وتشديد الواو ”بجیر“ گھوڑے یا گدھے کا پہلا بچہ یا گھوڑے گدھے کا وہ بچہ جو دودھ پھرانے کے

۴۔ اونٹنی یا گائے کا بچہ جو ماں سے علیحدہ کیا گیا ہو ۱۲ مرتب

۵۔ إِمَّا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ — إلى قوله تعالى — وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ — سورة توبہ آیت ۷۰ پ ۱۲

① کافر یعطی رجاء خیرہ — ② کافر یعطی مخافة شرہ
اور چار قسمیں مسلمانوں سے تعلق رکھتی ہیں۔

- ① مسلم ضعیف اسلامہ یعطی لتقویۃ علی الاسلام
- ② مسلم حسن اسلامہ یعطی لیرغب نظراً وکذا فی الاسلام
- ③ مسلم یعطی لیعین عاکس المسلمین

④ مسلم یعطی لیعین فی أخذ الصدقات من القبائل المجاورۃ

پھر علماء کے درمیان اس میں اختلاف رہا ہے کہ یہ مصرف اب بھی باقی ہے یا نہیں؟ امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ سے مروی ہے کہ یہ تمام اقسام منسوخ ہو چکی ہیں امام احمدؒ کی ایک روایت بھی یہی ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک ان چھ قسموں میں سے آخری دو قسمیں اب بھی باقی ہیں اور شروع کی چار قسموں کے بارے میں امام شافعیؒ کے دو قول ہیں دوران چار میں سے اولین جن کا تعلق کفار سے ہے ان میں اعطاء رائج ہے اور باقی دو میں عدم اعطاء جبکہ امام احمدؒ کی دوسری روایت یہ ہے کہ مؤلفۃ القلوب کی چھ کی چھ اقسام ابھی تک مستحق زکوٰۃ ہیں۔
بہر حال شروع کی چار اقسام کے بارے میں امام شافعیؒ سے عدم اعطاء مروی ہے اگرچہ اولین میں اعطاء کا قول رائج ہے۔

پھر اس میں اختلاف رہا ہے کہ مؤلفۃ القلوب کے لئے ناسخ کیا ہے؟

بعض حضرات یہ فرماتے ہیں کہ اس کا ناسخ اجماع سے اور چونکہ وہ حجت قطعہ ہے اس لئے وہ بھی قرآن کے لئے ناسخ بن سکتا ہے۔ لیکن یہ بات بھی غلط ہے کیونکہ قرآن کا نسخ خود قرآن یا احادیث متواترہ ہی سے ہو سکتا ہے اور اجماع بذات خود ناسخ نہیں ہو سکتا البتہ مسبین ناسخ ہو سکتا ہے۔

۱۔ مؤلفۃ القلوب کا مصرف اب ختم ہو چکا ہے، اس انتہاء حکم کی کیا دلیل ہے؟ اس کے بارے میں علامہ نبویؒ لکھتے ہیں: "ثم دلیل الانقطاع عندنا بل هو بانتہار العلة؛ أو بالنسخ؛ أو بالعقد والاجماع مستنداً إلى دلیل النسخ؛ أو تقييد الحكم بعهد النبوة؛ فراجع لفتح القدير (ج ۲ ص ۱۵، باب يجوز دفع القدر إليه الخ) كذا في المعيار (ج ۵ ص ۲۸۲) ۱۳ مرتباً
۲۔ امام ترمذیؒ نے اگرچہ امام احمدؒ کا مسلک متعین طور پر امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کے ساتھ نقل کیا ہے لیکن درحقیقت امام احمدؒ کی دو روایتیں ہیں کہ بیٹا ۱۲ مرتب

پھر بعض حضرات کے نزدیک اس کا نسخ وہ اجماع ہے جو مستند الی دلیل نسخ ہو۔
 پھر دلیل نسخ کی تعیین میں اختلاف ہے۔ ایک جماعت کا کہنا یہ ہے کہ آیت فسترا آتی
 فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِرْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ "آیت مؤلفۃ العتلوب کے لئے نسخ ہے۔
 پھر اس سلسلہ میں یہ واقعہ بیان کیا جاتا ہے کہ عیینہ بن حصن کو کفر کے باوجود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
 دیا کرتے تھے جس کا مقصد تالیف قلب تھا، لیکن آپ کے وصال کے بعد جب یہ شخص حضرت عمرؓ کے
 پاس مال وصول کرنے پہنچا تو حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم تمہاری تالیف قلب
 کے لئے مال دے دیا کرتے تھے اب اللہ تعالیٰ نے اسلام کو شوکت و غلبہ عطا فرمایا ہے اب تمہارے
 پاس تمہارے لئے کوئی مال نہیں، تمہاری مرضی ہے اسلام کو اختیار کر دیا نہ کرو اور فرمایا "الْحَقُّ
 مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِرْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ" چنانچہ اس کے بعد سے
 تالیف قلب کے لئے زکوٰۃ دینی بند کر دی گئی۔

لیکن اس پر یہ اشکال نکلتا ہے کہ مؤلفۃ العتلوب کی آیت مدنی ہے اور "فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِرْ" مکی
 ہے، لہذا یہ آیت مؤلفۃ العتلوب کے لئے نسخ نہیں بن سکتی۔

علامہ شامیؒ نے رد المحتار میں فرمایا کہ مؤلفۃ العتلوب کے لئے نسخ "فَاَقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ
 حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ" کی آیت ہے، یا پھر "لَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ
 سَيِّدًا" کی، یا پھر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد "تُؤْخَذُ مِنْ أَغْنِيَاءِهِمْ دُورٌ"

۱۔ سورہ کہف آیت ۲۹-۳۱-۱۲ م

۲۔ دیکھئے فتح القدير (ج ۲ ص ۱۵، باب من يجوز دفع الصدقة إليه ومن لا يجوز) اور فتح الملہم (ج ۳ ص ۷۵، باب

اعطاء المؤلفۃ ومن يخاف على إيمانه) ۱۲ مرتب

۳۔ ذکرہ العلامة العثماني رحمه الله في فتح الملہم (ج ۳ ص ۷۵) باب اعطاء المؤلفۃ ومن يخاف على إيمانه ۱۲ م

۴۔ رد المحتار شامی میں مؤلفۃ القلوب سے متعلق بحث (ج ۲ ص ۳۲۲) باب المصروف کے تحت آئی ہے، لیکن اس مقام پر
 علامہ شامیؒ نے "فَاَقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ" اور "لَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَيِّدًا" کی آیات کا ذکر کیا ہے اور کوئی بحث کی ہے والسلام
 ۱۲ مرتب

۵۔ سورہ توبہ آیت ۵۵ پ ۱۲ م

۶۔ سورہ نساء آیت ۱۱۱ پ ۱۲ م

۷۔ ترمذی (ج ۱ ص ۱۰۸) باب ما جاء في كراهية اخذ خيار المال في الصدقة ۱۲ م

علیٰ فتنۃ اللہ۔“ ناسخ ہے، پھر یہ بھی ممکن ہے کہ صحابہ کرام کو اس مصرف کے منسوخ ہونے پر کوئی اور دلیل قطعی بھی معلوم ہو۔

پھر بعض حضرات نے فرمایا کہ مؤلفۃ القلوب کا حکم منسوخ نہیں بلکہ معلول بعثت ہوا اور علت چونکہ ضعف اسلام تھی، جب یہ ضعف ختم ہو گیا تو یہ مصرف بھی ختم ہو گیا۔

لیکن شیخ ابن ہمام نے اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ علت کے ختم ہونے سے معلول کا ختم ہونا لازم نہیں آتا جیسے کہ رمل اور اضطباع کی علت ختم ہو گئی لیکن حکم اب بھی باقی ہے۔

یہ ساری گفتگو ان حضرات کے قول پر تھی جو یہ کہتے ہیں کہ مؤلفۃ القلوب کا مصرف اب ختم ہو چکا ہے لیکن محققین کی ایک بڑی جماعت اس بات کی قائل ہے کہ مؤلفۃ القلوب میں کا ذکر بھی بھی داخل نہ تھے اور نہ ہی کبھی اس مصرف کے تحت ان کو زکوٰۃ دی گئی، یہ مصرف صرف مسلمانوں کی مذکورہ چار قسموں کے لئے تھا اور جس طرح زکوٰۃ کے مصارف ثمانیہ میں سے اکثر مصارف میں فقر کی شرط ملحوظ ہے اسی طرح اس میں بھی ہے اور یہ حکم پہلے کی طرح آج بھی منسوخ نہیں چنانچہ اب بھی ایسے فقراء

۱۔ فتح القدیر (ج ۱ ص ۱۵) باب من یجوز دفع الصدقة الیہ ومن لا یجوز ۱۲ م

۲۔ یعنی بیت اللہ کا طواف کرتے ہوئے شروع کے تین چکروں میں اگر ذکر چلنا ۱۲ مرتب
تہ رمل کرتے وقت چادر کو دائیں بغل کے نیچے سے نکال اس کے دونوں سروں کو بائیں کندھے پر ڈال دینا
ایک کو سامنے ایک کو پشت پر ۱۲ مرتب

۳۔ ۳۵ھ میں جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم قنار عمرہ کے لئے اپنے رفقاء کرام کے ساتھ مکہ مکرمہ تشریف لائے اس وقت قنار مکہ نے آپ اور آپ کے رفقاء کے بارے میں مشہور کر رکھا تھا ”أضناہم حتیٰ یثرب“ یعنی مدینہ کے بخار نے ان لوگوں کو کمزور اور لاغر کر دیا ہے اس وقت چونکہ مشرکین مکہ مسلمانوں کو دیکھنے کے لئے حج پہنچے تھے اس لئے ان پر رعب قائم کرنے کے لئے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کرام کو حکم دیا کہ رمل اور اضطباع پر عمل کرتے ہوئے طاقت اور جسمانی قوت کا مظاہرہ کریں چنانچہ صحابہ کرام نے ایسا ہی کیا لیکن ابھی طواف کے مصرف تین چکر مکمل ہوئے تھے کہ مشرکین مکہ واپس لوٹ گئے اور مسلمانوں نے رمل وغیرہ ختم کر دیا اس کے بعد کفار پر اظہارِ شوکت کی یہ علت اگرچہ ختم ہو گئی لیکن بطور یاد اس عمل کو مشروع رکھا گیا چنانچہ ہمارے نزدیک ہر اس طواف کے کے شروع کے تین چکروں میں رمل اور اضطباع مسنون ہے جس کے بعد سعی ہو۔ واللہ اعلم ۱۲ مرتب

۵۔ پھر بعض حضرات کے نزدیک یہ حکم عہد نبوت کے ساتھ مخصوص تھا دیکھئے فتح القدیر (ج ۲ ص ۱۵) ۱۲ م

مسلمین کو باتفاق زکوٰۃ دی جا سکتی ہے جن کی تالیفِ قلوب مقصود ہو۔ علامہ قرطبیؒ نے اپنی تفسیر میں اور قاضی شام اللہ پانی پتیؒ نے تفسیر منہجی میں ان تمام لوگوں کی فہرست دی ہے جن کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں کفر کے باوجود تالیفِ قلب کے طور پر مال دیا گیا اور پھر ان میں سے ہر ایک کے بارے میں ثابت کیا ہے کہ یہ مال ان کو زکوٰۃ سے نہیں بلکہ مالِ غنیمت سے دیا گیا چنانچہ حدیث باب میں بھی صفوان بن امیہؓ کا جو واقعہ بیان کیا گیا ہے اس سے بھی یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان کو دیا جانے والا مال مالی غنیمت تھا جیسا کہ ”یوم حنین“ کے الفاظ اس پر شاہد ہیں۔

یہ اس باب میں بہترین تحقیق ہے اور اس کی روشنی میں بہت سے پیچیدہ اشکالات خود بخود حل ہو جاتے ہیں واللہ اعلم۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي مُتَصَدِّقِ رِيشِ صَدَقَةٍ

”كنت جالساً عند النبي صلى الله عليه وسلم إذ أتته امرأة فقالت : يا رسول الله ! إني كنت تصدقت على أمي بجارية ، وإنهما ماتت . قال :

له يعني ”الجامع لأحكام القرآن“ (المعروف بتفسير القرطبي ج ۸ ص ۱۷۹ ، المسئلة الثانية عشرة) تحت تفسیر قولہ تعالیٰ : ”إنما الصدقات للفقراء“ آیت عنہ پٹ - ۱۲ م

۱۔ (ج ۴ ص ۲۳۴ و ۲۳۵) سورۃ التوبہ تحت قولہ تعالیٰ : ”والمؤلفۃ قلوبہم“ آیت عنہ پٹ - ۱۲ م

۲۔ مثلاً اگر اس کو منسوخ مانا جائے تو ناسخ کس کو قرار دیا جائے ؟ ۱۲ م

۳۔ مؤلفۃ القلوب سے متعلق تفصیلی بحث کے لئے دیکھئے :-

- ① فتح القدیر (ج ۲ ص ۱۴ و ۱۵) باب من یجوز دفع الصدقة إلیہ ومن لا یجوز ۔
- ② الجامع لأحكام القرآن (المعروف بتفسير القرطبي) ج ۸ ص ۱۷۸ تا ۱۸۱ ، المسئلة الثانية عشرة تحت قولہ تعالیٰ :
إنما الصدقات للفقراء والم
- ③ تفسیر منہجی (ج ۴ ص ۲۳۴ تا ۲۳۶) ”والمؤلفۃ قلوبہم“
- ④ فتح الملہم (ج ۳ ص ۷۴ تا ۷۶) باب اعطار المؤلفۃ ومن یخاف علی امیانہ ۔
- ⑤ معارف القرآن (ج ۴ ص ۴۰۱ تا ۴۰۴) ۱۲ مرتب عنہ

وجب أجبك وروها عليك الميراث ، قالت : يا رسول الله ! كان عليها صوم شهر فأصوم عنها ؛ قال : ” صومي عنها “ قالت : يا رسول الله ! إنها لم تحج قط ، أنا حجة عنها ؛ قال : نعم احجى عنها “

مسئلة النية في العبادة حديث باب من نوى كرم صلى الله عليه وسلم كالأرشاد
” صومي عنها “ سے استدلال کر کے امام احمد اور

لہ المتصدق بشئ إذا ورثه جازله أخذه عندنا وعند غيرنا من الأئمة —

قال العيني : وأجمعوا أن من تصدق بصدقة ثم ورثها أنها حلال له ، — وذكر حديث الباب ثم قال : فقال ابن التين : وشذت فرقة من أهل الظاهر فكرهت أخذها بالميراث ، ورأوه من باب الرجوع في الصدقة وهو سهو لأنها تدخل قهراً ، وإنما كره ثراؤا للسلاحيين المصدق بها عليه فيصير عانداً في بعض صدقته لأن العادة أن المصدق التي تصدق بها عليه يسامح إذا باعها — وقال جماعة من العلماء كان عمر رضي الله تعالى عنه لا يكره أن يشتري الرجل صدقته إذا أخرجت من يده صاحبها إلى غيره . رواه الحسن عنه وقال به أبو داود ابن سيرين .

وقال ابن بطال : كره أكثر العلماء شراء الرجل صدقته لحديث عمر رضي الله تعالى عنه (يعني أن عمر بن الخطاب تصدق بغرس في سبيل الله فوجده يباع فأراد أن يشتريه ثم أتى النبي صلى الله عليه وسلم فاستأمره فقال : لا تعد في صدقتك — صحيح بخاری ج ۱ ص ۲۰۱ و ۲۰۲ ، باب هل يشتري صدقته) وهو قول مالك والكوفيين والشافعي وسواك كانت الصدقة فرضاً أو تطوعاً —

ومدار المسئلة على ضابطة يذكرها علماءنا بأن تبديل الملك يوجب تبديل العين ، وهذا الأصل ماخوذ من قول علي عليه السلام : هو عليها صدقة وهو لنا بركة في حديث أنس عند البخاري (ج ۱ ص ۲۰۲ ، باب إذا تحولت الصدقة في قعة صدقة بركة ، فبنار على هذا الأصل جازر شراء الرجل صدقته ولكن كره لحديث عمر — كما بيناها آنفاً بالتفصيل . هذا البحث كله ماخوذ من العمدة للعيني (ج ۹ ص ۸۵ و ۸۶) باب هل يشتري صدقته — والمعارف للبنوري (ج ۵ ص ۲۸۲) بتغير من المرتب

لہ قال الشيخ برهان الدين صاحب الهداية :

العبادات النواع :

(۱) بالية محقة كالزكاة (۲) وبدنية محقة كالصلوة (۳) ومركبة منهما كالحج .

والنية تجري في النوع الاول في حالتها الاختيار والضرورة لمحصل المقصود بفعل النائب .

امام اسحاقؒ یہ کہتے ہیں کہ بدنی عبادات مثلاً صوم و سلاۃ میں بھی نیابت جاری ہوتی ہے۔
 جمہور کے نزدیک خالص بدنی عبادات میں نیابت جاری نہیں ہوتی ہے۔
 جمہور کا استدلال حضرت ابن عباسؓ کی حدیث سے ہے ”قال : لا یصلی أحد عن أحد ولا یصوم أحد عن أحد“

ولا تجزئ فی النوع الثانی بحال لأن المقصود هو تعاب النفس لا یعمل بہ۔
 وتجزئ فی النوع الثالث عند العجز للمعنی الثانی وهو المشتق بتقیص المال ولا تجزئ عند القدرة
 لعدم تعاب النفس — ہدایہ (ج ۱ ص ۲۹۶) باب الحج عن الغير ۱۲ مرتبہ

لہ ومن قال بہ من السلف طاؤس والحسن البصری والزہری وقتادہ والیوردی و یقول الشافعی القدیم وہ
 قال اللیث والیعبید فی صوم التذردون رمضان وغیرہ — شرح الصحیح لمسلم للنووی (ج ۱ ص ۳۶۲) باب
 قضاء الصوم عن المیت۔

وفرق الحسن فی صیام رمضان وصوم التذرد فجازت فی الثانی دون الاول عنہ حتی قال الخنابلہ:
 من مات وعلیہ ستون صوماً من التذرد فصام عنہ ستون رجلاً فی یوم واحد أحبہ اُعنہ — ودفع التصریح فی
 روایۃ ابن عباس عن النجاری علی صوم التذرد (ج ۱ ص ۲۶۲، کتاب الصوم، باب من مات وعلیہ صوم) کذا فی المعارف
 (ج ۵ ص ۲۸۶ و ۲۸۷) ۱۲ مرتبہ

لہ قال النووی: وذہب المجہور إلی أنه لا یصام عن میت لا تذرد ولا غیرہ حکاہ ابن المنذر عن ابن عمر و
 ابن عباس وعائشہ وروایۃ عن الحسن والزہری وہ قال مالک والیوحیفہ، قال القاضی عیاض وغیرہ:
 ہو قول جمہو العلماء — شرح صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۶۲، باب قضاء الصوم عن المیت)۔

ثم انہم اجمعوا علی أنه لا یصلی أحد عن أحد حیاً ومیتاً وكذلك اجمعوا علی أنه لا یصام عن حی وإنما
 الخلاف فی الصوم عن المیت — المعارف (ج ۵ ص ۲۸۷) ۱۲ مرتبہ

لہ رواہ النسائی فی سننہ الکبریٰ فی الصوم باسناد صحیح، وذكرہ البیہقی فی سننہ (ج ۴ ص ۲۵۷، باب من قال یصوم عنہ
 ولیہ) تعلیقاً، وقال صاحب الجوہر: اسنادہ علی شرط الشیخین إلا محمد بن الأعلیٰ فإنه علی شرط مسلم اھ وروی
 الطحاوی فی المشکل (ج ۳ ص ۱۴۱) عن یزید بن زریج بہ۔

کذا فی نصب الرایۃ وحاشیئہ ”البغیۃ“ (ج ۲ ص ۴۶۳) باب یوجب القضاء والكفارة، احادیث فی عدم اجزاء الصوم عن الغير،

صحابہ کرامؓ کا تعامل بھی اسی کی تائید کرتا ہے کیونکہ کسی صحابی سے یہ منقول نہیں اس نے کسی میت کی طرف سے نماز پڑھی ہو یا روزے رکھے ہوں۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے سو اس کا جواب یہ ہے کہ یا تو یہ حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے منسوخ ہے یا ان صحابہؓ کی خصوصیت ہے یا پھر اس کا مطلب یہ ہے کہ روزے اپنی طرف سے رکھو اور اس کا ثواب اپنی والدہ کو پہنچا دو۔ واللہ اعلم۔

نیز مؤطا امام مالکؒ میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے بارے میں مروی ہے ”کان یسأل ہل یوم أحد عن أحد“ یصلی أحد عن أحد؟ فیقول: لا یوم أحد عن أحد ولا یصلی أحد عن أحد (ص ۲۴۵، التذکرۃ فی الصیام والصیام عن ۶) حضرت ابن عمرؓ کی مذکورہ روایت سے متعلق تفصیل کے لئے دیکھئے نصب الرایۃ (ج ۲ ص ۴۶۳)۔

نیز امام طحاویؒ نے سند صحیح کے ساتھ روایت نقل کی ہے ”عن عمرۃ بنت عبدالرحمن قلت لعائشۃ: ان امی توفیت وعلیہا صیام رمضان آیاصلح ان أقضی عنہا؟ فقالت لا وکن تصدق عنہا مکان کل یوم علی مسکین خیر من صیامک، کذا نقل فی العمدۃ (ج ۱ ص ۶۰) باب من مات وعلیہ صوم۔

یہ روایات اگرچہ موقوف ہیں لیکن غیر مدحک بالقیاس ہونے کی وجہ سے مرفوع کے حکم میں ہیں ۱۲ رشید اشرف

حاشیہ صفحہ ۴۹۳

۱۔ قال مالک: ولم أسمع عن أحد من الصحابة ولا من التابعین رضی اللہ عنہم بالمدينة أن أحدًا منهم أمر أحدًا یوم عن أحد ولا یصلی عن أحد وإنما یفعلہ کل أحد لنفسہ ولا یجمل أحد عن أحد۔ نصب الرایۃ (ج ۲ ص ۴۶۳) ۱۲ مرتب

۲۔ قائلین نیابت فی العبادت کا استدلال اور بھی کئی احادیث سے ہے۔ مثلاً:

(۱) عن عائشۃ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال: من مات وعلیہ صیام صام عنه ولیہ۔ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۶۲) باب من مات وعلیہ صوم۔

(۲) عن ابن عباس قال: جار رجل إلى النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال: یا رسول اللہ! إن امی ماتت وعلیہا صوم شہراً فأقضیہ عنہا قال: نعم! فذین اللہ احق أن یقضی۔ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۶۲)۔

اس کا جواب یہ ہے کہ دوسرے دلائل کی روشنی میں پہلی حدیث کا مطلب یہ ہے ”صام عنه ولیہ باذاتہ الفذیۃ“ اور دوسری روایت کا مطلب بھی یہی ہے کہ تم اپنی والدہ کی جانب سے قضاء صوم کرتے ہیں کی صورت یہ ہے کہ فذیہ ادا کرو۔

جوابات کی مزید تفصیل کیلئے ملاحظہ فرمائیے عینی (ج ۱ ص ۵۹ تا ۶۲) باب من مات وعلیہ صوم ۱۲ مرتب

۳۔ مسئلہ نیابت فی العبادۃ کی مکمل تفصیل کیلئے ملاحظہ فرمائیے عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۵۷ تا ۶۲، باب من مات وعلیہ صوم) ۱۲ مرتب

بَابُ مَا جَاءَ فِي نَفَقَةِ الْمَرْأَةِ مِنْ بَيْتِ زَوْجِهَا

عن أبي أمامة الباهلی قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول في خطبته عام حجة الوداع ، لا تنفق امرأة شيئاً من بيت زوجها إلا

بإذن زوجها (اور معارف السنن (ج ۵ ص ۲۸۵ تا ۲۹۳)۔

حدیث باب کے تحت ایک مسئلہ ایصال ثواب کا بھی زیر بحث آتا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے :-
صاحب ہدایہ فرماتے ہیں : الأصل فی هذا الباب أن الإنسان له أن يجعل ثواب عمله لغيره ملاً أو صوماً أو صدقةً أو غيراً (کتلاوة القرآن والأفکار) عند أهل السنة والجماعة لما روى عن النبي عليه السلام أنه ضمی بجيشين أمهين أحدهما عن نفسه والآخر عن أمته من أقر به حدانية الله وشهره بالبلاغ (دیکھئے ابن ماجہ (ص ۲۲۵ و ص ۲۲۶ ، ابواب الاضاحی ، باب اضاحی رسول الله صلى الله عليه وسلم ، جعل نفقة إحدى الشائین لأمتہ — ہدایہ (ج ۱ ص ۲۹۶ ، باب الحج عن الغير)۔

البتہ اہل سنت والجماعت میں سے امام مالک رحمہ اللہ اور امام شافعیؒ اس بات کے قائل ہیں کہ عبادات بذنیہ محضہ کا ثواب میت کو نہیں پہنچایا جاسکتا۔ البتہ ان کے حق میں دعائے خیر کی جاسکتی ہے اور عبادات بذنیہ محضہ کا ثواب بھی پہنچایا جاسکتا ہے جیسے صدقہ وغیرہ ، اسی طرح ان عبادات کا ثواب بھی پہنچایا جاسکتا ہے جو بذنیہ ہونے کے ساتھ ساتھ مالیہ بھی ہوں جیسے حج۔ لیکن شافعیہ کے ائمہ تو ایسی ہیں کہ میت کی تلاوت قرآن کا ثواب پہنچایا جاسکتا ہے۔ اس مسئلہ میں امام ابو حنیفہؒ اور جمہور کا مسلک ایک معتدل مذہب ہے نہ تو اس میں امام احمد کے مسلک کی طرح وسعت ہے کہ خالص عبادات بذنیہ میں بھی نیابت کے جائز قرار دیدیا اور نہ ہی امام مالک رحمہ اللہ اور امام شافعیؒ کے مسلک کی طرح تنگی ہے کہ میت کو عبادات بذنیہ محضہ کا ثواب بھی نہیں پہنچایا جاسکتا۔

ثم اختلف أن إبداء الثواب للميت فقط؛ أو له ولحييائه؛ وهل ذلك مخفص بالنافلة أو بعم الفريضة؛ ولكن لا تسقط أصلها عن وجبت في ذمته؛ أقوال ليس هذا محل تفصيلها۔ فعليك بكتب الفقه المطولة۔

ہذا ملہ ماخوذ من الهدایہ (ج ۱ ص ۲۹۶) و شرحہ فتح القدیر (ج ۲ ص ۳۰۸) والمعارف (ج ۵ ص ۲۸۶ و ۲۹۱) و رشید اشرف

حاشیہ صفحہ ۴۹۴

۱۔ اس سے پہلے دو باب "باب ما جاز فی کراۃ العود فی الصدقة" اور "باب ما جاز فی الصدقة عن الميت" سے متعلق تشریح پچھلے باب "باب ما جاز فی المتصدق یرث صدقة" کی شرح اور اس کے حواشی کے تحت گذر چکی ہیں ۱۲ مرتب

بإذن زوجها قيل: يا رسول الله! ولا الطعام؟ قال: ذلك أفضل أموالنا عورت کو اگر شوہر کی جانب سے صراحت یا دلالت یا عرفاً اجازت ہو تو اس کے لئے بیت زوج سے انفاق درست ہے بلکہ اس انفاق پر وہ اجر کی مستحق ہوگی اور عدم اجازت کی صورت میں مال زوج سے انفاق نہ اس کے لئے جائز ہے اور نہ ہی وہ اجر کی مستحق ہوگی بلکہ یہ انفاق آخرت میں اس کے لئے وبال بن جائے گا۔ لیکن یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ بخاری میں حضرت ابوہریرہؓ سے جو یہ فقرہ مروی ہے یعنی ”قال: إذا أفقت المرأة من كسب زوجها عن غير أمرها فلها نصف أجرها“ اس میں ”عن غير أمرها“ سے کیا مراد ہے؟

حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں ”فیہ اشکال“ فیانہ إن كان الغرض من غير أمرها الصريح وكان هناك إذن لها دلالة أو عرفاً فلها الأجر كاملة من غير تنصيف وإن لم يكن لها أمر ولم يكن لها إذن دلالة ولا عرفاً فكيف الأجر؟ بل هناك عليها وزر۔۔۔ پھر حضرت شاہ صاحبؒ نے خود اس کا جواب دیا ہے کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر عورت نے شوہر کی اجازت سے جو اسے دلالت یا عرفاً حاصل ہوئی ہو بغیر امر صریح کے انفاق کیا تو اس کو نصف اجر ملے گا جس کا مطلب یہ ہے کہ امر صریح کی صورت میں اجر کامل کی مستحق ہوگی۔

عن عائشة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: إذا تصدقت المرأة من بيت زوجها كان لها به أجر وللمن وجع مثل ذلك وللخازن مثل ذلك، ولا ينقص كل واحد منهم من أجر صاحبه شيئاً له ما كسب ولها بما انفقت۔۔۔ حدیث مذکور میں اجر زوج اور اجر خازن کو جو اجر مرأة کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے وہ اجر و ثواب میں مساوات بیان کرنے کے لئے نہیں ہے بلکہ یہ بیان کرنے کے لئے ہے کہ جس طرح ان میں سے ایک اجر کا مستحق ہوگا اسی طرح دوسرے بھی مشارک فی الطاعات ہونے کی بنا پر اجر کے مستحق ہونگے وليس معناه ان يزا احد أحد في أجر الآخر۔ واللہ اعلم

۱۔ (ج ۲ ص ۸۰۷) کتاب النفقات، باب نفقة المرأة إذا غاب عنها زوجها ونفقة الولد ۱۲

۲۔ ويمكن ان يكون المراد المشاركة في أصل الثواب فيكون بهذا ثواب وان كان أحدهما أكثر ولا يلزم ان يكون مقدار

ثوابها سوار بل يكون ثواب هذا أكثر وقد يكون بعكس قريب منه فاني ”الفتح“ (ج ۳ ص ۲۳۰) كذا في المعاني (ج ۵ ص ۲۹۷) ۱۲

۳۔ مسئلہ الباب سے متعلق تشریح تفصیل کیلئے دیکھئے عمدة القاری (ج ۸ ص ۲۹۰ تا ۲۹۲) باب من امرخادمه بالصدقة و

بَابُ مَا جَاءَ فِي صَدَقَةِ الْفِطْرِ

كنا نخرج زكاة الفطر اذ كان فينا رسول الله صلى الله عليه وسلم صاعاً من طعام أو صاعاً من شعير أو صاعاً من تمر أو صاعاً من زبيب أو صاعاً من أقط، فلم نخرج به حتى قدم معاوية المدينة فتكلم، فكان فيما كلمه الناس :
إني لأرى مدّين من سمراء الشام تعدل صاعاً من تمر، قال : فأخذ الناس بذلك، قال أبو سعيد : فلا أزال أخرج به كما كنت أخرج به ۝

له لا بد منها من معرفة صدقة الفطر لغةً وشرعاً — ففي العمدة للعيني : قال النووي : هي لفظة مؤنثة لا عربية ولا معربة بل هي اصطلاحية للفقهاء، كأنها من الفطرة التي هي النفوس والخلق أي زكاة الخلقة ذكرها صاحب المحاب في التنزيه.
قلت (أقول العيني) : ولو قيل لفظة اسلامية كان أول لانها ما عرفت إلا في الاسلام ويؤيد هذا ذكره ابن العربي هو اسمها على لسان صاحب الشرع -

ويقال لها (١) صدقة الفطر (٢) وزكاة الفطر (٣) وزكاة رمضان (٤) وزكاة الصوم وفي حديث ابن عباس (٥) صدقة الصوم ، وفي حديث أبي هريرة (٦) صدقة رمضان وتسمى أيضاً (٧) صدقة الروس (٨) زكاة الأبدان — سماها الإمام مالك رحمه الله تعالى أما شرعاً فإنها اسم لما يعطى من المال بطريق الصلة ترحمًا مقدراً بخلاف الهبة فإنها تعطى صلة بكرة لا ترحمًا (ج ٩ ص ١)
في بدلية "ابواب صدقة الفطر"

وفي المعارف للبنوري (ج ٥ ص ٢٩٩ و ٣٠٠) :

قال الشيخ : وضاف الشرع الصدقة إلى الفطر دل على ان الفطر سببها ، فإن الإضافة تدل في مثلها على السببية ، كما في كتب الأصول -

أقول : المشهور أنها من إضافة شيء إلى شرطه كـ "حجة الاسلام" وقيل : أضيفت إلى الفطر لكونها تجب بالفطر من رمضان ، قاله في "العمدة" (٤ - ٣٦١)

وقال في "المعراج" : والإضافة فيها من إضافة شيء إلى شرطه ، وهو مجاز ، لأن الحقيقة إضافة الحكم إلى سببه ، وهو الرأس بدليل التعدد بتعدد الروس الخ ١٢ رشيدها شرف

صدقۃ الفطر سے متعلق چند مباحث ہیں :

بحث اول پہلی بحث یہ ہے کہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اس کے وجوب کے لئے کوئی نصاب مقرر نہیں بلکہ یہ ہر اس شخص پر واجب ہے جس کے پاس ”قوت یوم ولیتہ“ ہو، جبکہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک صدقۃ الفطر کا وہی نصاب ہے جو زکوٰۃ کا ہے اگرچہ مال کا نامی ہونا شرط نہیں ہے اور نہ ہی حولانِ حول شرط ہے۔

ائمہ ثلاثہ یہ کہتے ہیں کہ پورے ذخیرۂ حدیث میں کہیں بھی صدقۃ الفطر کا کوئی نصاب بیان نہیں کیا گیا لہذا ”قوت یوم ولیتہ“ رکھنے والا بھی اس حکم میں شامل ہے۔

امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ احادیث میں جا بجا صدقۃ الفطر کو زکوٰۃ الفطر کے الفاظ سے تعبیر کیا گیا ہے چنانچہ حضرت ابوسعید خدریؓ اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی احادیث باب میں ”زکوٰۃ الفطر“ ہی کا لفظ استعمال کیا گیا ہے جو اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ جو نصاب زکوٰۃ کا ہے وہی بعینہ صدقۃ الفطر کا ہے۔ نیز قرآن کریم میں بھی صدقۃ الفطر پر زکوٰۃ ہی کا اطلاق کیا گیا ہے، مثلاً ”قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّىٰ وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّىٰ“ اس میں بہت سے مفسرین کے قول کے مطابق ”صلوٰۃ“ سے مراد ”صلوٰۃ عید“ ہے اور ”تزکیٰ“ سے مراد صدقۃ الفطر کی ادائیگی، لہذا جب صدقۃ الفطر کو زکوٰۃ قرار دیا گیا تو اس کا نصاب بھی وہی ہوگا۔

۱۔ ثم اعلم ان العلماء اختلفوا في صدقة الفطر هل هي فرض او واجبة او سنة أم فعل خير مندوب اليه ؟ فقالت طائفة : هي فرض وهم الائمة الثلاثة الشافعي ومالك و احمد ، وقال اصحابنا : هي واجبة ، وقالت طائفة : هي سنة وهو قول مالك في رواية ذكرها صاحب ذخيرة ، وقال بعضهم : هي فعل خير تدك انت واجبة ثم نسخت ———

وراجع لتفصيل عمدة القاري (ج ۹ ص ۱۰۸) باب فرض صدقة الفطر ——— وشرح صحيح مسلم للنووي

(ج ۱ ص ۳۱۷) باب زکوٰۃ الفطر ۱۲ مرتب عافاه اللہ

۲۔ سورة الأعلى آیت ۱۷-۱۵ پ ۱۲

۳۔ وعن علي كرم الله تعالى وجهه : ”تزكي“ أي تصدق صدقة الفطر ، وذكر اسم ربه ”كبر يوم العيد“ فصل صلاة العيد ، وعن جماعة من السلف ما يقتضي ظاهره — روح المعاني (ج ۱۵ ص ۱۲۶) جزع سورة الأعلى آیت ۱۷

اور بھی کئی روایات اس پر دال ہیں کہ مذکورہ آیت میں ”تزکی“ سے مراد زکوٰۃ الفطر اور ”صلی“ سے مراد

نماز عید ہے ، تفصیل کیلئے دیکھئے معارف السنن (ج ۵ ص ۳۰۱ و ۳۰۲) ۱۲ مرتب

جو زکوٰۃ کا ہے لے

بحث ثانی

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک صدقۃ الفطر میں خواہ گندم دیا جائے

یا جو یا کھجور یا شیش سب کا ایک صاع فی کس واجب ہوتا ہے اس کے

برخلاف امام ابو حنیفہ کے نزدیک گندم کا نصف صاع اور دیگر اجناس کا ایک صاع واجب ہوتا ہے۔

ائمہ ثلاثہ کا استدلال حضرت ابوسعید خدریؓ کی حدیث باب سے ہے "کتنا اخرج زکوٰۃ الفطر،

اذ کان نبی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صاعاً من طعام أو صاعاً من شعیر أو

صاعاً من تمر أو صاعاً من زبیب أو صاعاً من أقط (پنیر) اس حدیث میں لفظ طعام استعمال کیا گیا ہے جس کو ائمہ ثلاثہ نے گندم کے معنی پر محمول کیا ہے۔

استعمال کیا گیا ہے جس کو ائمہ ثلاثہ نے گندم کے معنی پر محمول کیا ہے۔

لے اس کے علاوہ اگر ہر شخص پر جو "قوت یوم و لیلۃ" کا مالک ہو صدقۃ الفطر واجب کر دیا جائے تو اس

قلب موضوع لازم آئے گا اس لئے کہ آج وہ "قوت یوم و لیلۃ" کو بطور صدقۃ الفطر ادا کر دے گا اور کل خود

اپنی تنگدستی کی وجہ سے سوال پر مجبور ہو جائے گا۔ کہ فی نور الانوار مسئلہ حیون (ص ۵۴ و ۵۵) بحث الامر

لے صاع سے صاع عراقی مراد ہے جو آٹھ رطل کا ہوتا ہے (رطل کا وزن چونتیس تولہ ڈیڑھ ماشہ ہے)

اور صاع کا وزن بحساب مشقال (چار ماشہ چارلتی) تین ہزار و دو سو چالیس ماشے بنتا ہے یعنی

دو سو تتر تولہ، اس حساب سے تین سیر چھ چھٹانک کا پورا صاع ہوا اور ڈیڑھ سیر تین چھٹانک کا

نصف صاع ہوا۔

درہم (تین ماشہ ایک اور ایک بڑے پانچ (۱/۵) رتی) کے اعتبار سے ایک صاع دو سو تتر تولہ کا

ہوتا ہے اور نصف صاع ایک سو چھتیس تولے چھ ماشے کا ہوتا ہے، گویا انگریزی سیر کے حساب سے

پورا صاع تین سیر چھ چھٹانک تین تولے کے برابر ہوتا ہے اور نصف صاع ڈیڑھ سیر تین چھٹانک ڈیڑھ

تولے کے برابر۔۔۔۔۔

اور مذ کے اعتبار سے ایک صاع دو اتنی تولے چھ ماشے کا بنتا ہے اور نصف صاع

ایک سو چالیس تولے تین ماشے کا ہوتا ہے، گویا پورا صاع ساڑھے تین سیر چھ ماشہ کا ہوا اور نصف صاع پونے

دو سیر تین ماشہ کا، (واضح رہے کہ ایک صاع چار درہم کا ہوتا ہے)۔

صاع کا وزن معلوم کرنے کے جو تین طریقے لکھے گئے ہیں ان میں سے جس طریقہ اور حساب کے بھی اختیار کر لیا جائے

صدقۃ فطر ادا ہو جائے گا لیکن چونکہ آخری سائیں یاد آتی ہیں اس لئے اس کے مطابق ادا کرنے میں زیادہ احتیاط ہی پونے دو

انسان شریعت ۱۲ مرتبہ

حنفیہ کے دلائل درج ذیل ہیں :-

① اسی باب میں آگے ”عمرو بن شعیب عن ابيه عن حذّہ“ کے طریقی سے روایت مروی ہے ”ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم بعث منادیًا فی فجّاج مکة ألا إن صدقة الفطر واجبة علی کل مسلم ذکراً أو أنثى حتّٰی أو عبید صغیراً أو کبیراً مدّان من قمح (گندم) أو سواہ صاع من طعام — امام ترمذیؒ اس حدیث کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں ”ھذا حدیث غریب حسن“

② امام طحاویؒ نے شرح معانی الآثار میں حضرت ثعلبہ بن ابی صعیر عن ابيه کے طریقی سے مرفوعاً نقل کیا ہے ”أدوا زکوٰۃ الفطر صاعاً من تمر وصاعاً من شعیراً ونصف صاع من برّ أو قال قمح عن کلّ إنسان إلّٰہ — اس سے بھی حنفیہ کا مسلک صاف سمجھ لیں آ رہا ہے۔

③ طحاویؒ ہی میں حضرت اسماء بنت ابی بکرؓ کی روایت ہے ”قالت کنا نوذی زکوٰۃ الفطر علی عهد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مدّین من قمح“

④ طحاویؒ ہی میں حضرت سعید بن المسیبؓ سے مرسل مروی ہے ”أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرض زکوٰۃ الفطر مدّین من حنطة“ یہ حدیث اگرچہ مرسل ہے لیکن سعید بن المسیبؓ کی مراسیل شافعیہ کے نزدیک بھی حجت ہیں۔ اس کے علاوہ امام طحاویؒ نے ابوسلمہ بن عبد الرحمن، عبد اللہ بن عبد اللہ بن عتبہ، قاسم بن محمد، سالم بن عبد اللہ کی مراسیل بھی اس کے مطابق روایت کی ہیں،

۱۔ ”فجّ“ کی صحیح ہے جس کے معنی ہیں ”دّرہ“ یعنی دو پہاڑوں کے درمیان کشادہ راستہ ۱۲ م
 ۲۔ ایک دروہل کا ہوتا ہے جبکہ صاع چار مد کا ہوتا ہے، لہذا دو و نصف صاع کے مساوی ہوں گے واضح رہے کہ دروزن کے اعتبار سے دو سو ساٹھ درہم کے برابر ہوتا ہے یعنی اڑھائی ٹونہ تو تین ماہہ کا ۱۲ مرتب
 ۳۔ السّوی، السّوی : برابر ۱۲ م

۴۔ (ج ۱ ص ۲۷۰) باب مقدار صدقة الفطر ۱۲ م

۵۔ (ج ۱ ص ۲۶۹) باب مقدار صدقة الفطر ۱۲ م

۶۔ (ج ۱ ص ۲۷۰) باب مقدار صدقة الفطر ۱۲ م

۷۔ طحاوی (ج ۱ ص ۲۷۰ و ۲۷۱) ۱۲ م

نیز حضرت ابو بکر صدیقؓ، حضرت عمر فاروقؓ، حضرت عثمان غنیؓ، حضرت ابو ہریرہؓ، حضرت ابوسعید خدریؓ، حضرت ابن عباسؓ، حضرت عمر بن عبدالعزیزؓ، حضرت مجاہدؓ، حضرت حکمؓ، حضرت عبدالرحمن بن القاسمؓ اور حضرت ابراہیم نخعیؓ کے آثار بھی امام طحاویؒ نے اسی کے مطابق روایت کیے ہیں۔ جہاں تک حضرت ابوسعید خدریؓ کی حدیث باب کا تعلق ہے ”صاعاً من طعام“ کا جو لفظ آیا ہے ہمارے نزدیک اس میں ”طعام“ سے مراد گندم نہیں بلکہ جواریا باجرہ وغیرہ ہے گندم پر لفظ ”طعام“ کا اطلاق اس وقت سے شروع ہوا جب سے گندم کا استعمال بڑھا، لیکن عہد رسالت میں بعد کے زمانوں کی طرح لوگوں کی عام غذا گندم نہیں تھی اور اس وقت طعام کا لفظ بول کر جواریا باجرہ وغیرہ مراد لیا جاتا تھا، چنانچہ اسی حدیث کا جو طریق ابو عمر حفص بن میسر سے مروی ہے اس میں جملہ بھی موجود ہےؒ قال

لہ عن ابی قتادۃ قال أخبرنی من دفع الی ابی بکر الصدیق صاعاً من ثمنینؒ طحاوی (ج ۱ ص ۲۷۰) ۱۳ م

لہ عن ابن ابی سعیر قال: کنا نخرج زکوۃ الفطر علی عہد عمر بن الخطاب نصف صاع (ج ۱ ص ۲۷۰) ۱۲ م

لہ حدیثنا ابو زرعة عبد الرحمن بن عمرو الدمشقی قال: حدثنا القوامی فذكر بسنادہ عن عثمان أنه خطبهم فقال: أدوا زکوۃ الفطر مدین من حنطة (ج ۱ ص ۲۷۰) ۱۲ م

لہ عن ابی ہریرۃ قال زکوۃ الفطر عن کل حر وعبد ذکر أو أنثی صغیر أو کبیر غنی أو فقیر صاع من تمر أو نصف صاع من قمح (ج ۱ ص ۲۷۰) باب مقدار صدقة الفطر ۱۲ م

لہ عن الحسن أن مروان بعث إلى ابی سعید أن ابعث إلى بزکوۃ رقیقک، فقال ابوسعید للرسول: إن مروان لا یعلم إنما علینا أن نعطی لكل رأس عند کل فطر صاعاً من تمر أو نصف صاع من بر (ج ۱ ص ۲۶۹) باب مقدار صدقة الفطر ۱۲ م

لہ عن ابن عباس قال: أمرت أهل البصرة إذ كنت فیہم أن یعطوا عن الصغیر والكبیر والمحر والملوک مدین من حنطة (ج ۱ ص ۲۷۰) ۱۲ م

لہ عن بیان کرتے ہیں ”کتب عمر بن عبدالعزیز إلى عدی بن أرطاة کتا با فقرأه علی منیر البصرة وأنا أسمع، أما بعد فمر من قبک من المسلمین أن یخرجوا زکوۃ الفطر صاعاً من تمر أو نصف صاع من بر“ (ج ۱ ص ۲۷۰ و ۲۷۱) ۱۲ م

لہ عن مجاہد: فی زکوۃ الفطر صاع من کل شئ سوى الحنطة، والحنطة نصف صاع (ج ۱ ص ۲۷۱) ۱۲ م

لہ و تلہ شعثہ قال: سألت المحکم ومجاداً وعبد الرحمن بن القاسم عن صدقة الفطر فقالوا: نصف صاع حنطة (ج ۱ ص ۲۷۱) ۱۲ م

لہ مثل اثر عمر بن عبدالعزیز (ج ۱ ص ۲۷۱) ۱۲ م

لہ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۰۳ و ۲۰۵) باب الصدقة قبل العید ۱۲ م

” نصف صاع من بُسّ “

لیکن حضرت گنگوہیؒ نے حضرت ابوسعید خدریؓ کے قول ” فلا أزال أخرجه كما كنت أخرجه “ کا یہ جواب دیا ہے کہ حضرت ابوسعید خدریؓ کو شروع میں معلوم نہ تھا کہ گندم کا نصف صاع خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مقرر فرمایا تھا اس لئے انہوں نے حضرت معاویہؓ کے قول کو ان کا قیاس سمجھا، چنانچہ دوسری روایت میں ان کا یہ قول مروی ہے ” بتلك قيمة معاوية لا أتبناها ولا عمل بها “ لیکن بعد میں جب ان کو معلوم ہو گیا کہ ” نصف صاع گندم “ خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مقرر فرمایا تھا تو ان کا مسلک بھی یہی ہو گیا کہ گندم کا نصف صاع واجب ہے (كما يفهم من رواية الحسن البصري التي ذكرناها آنفاً) واللہ سبحانہ أعلم

قال: فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم صدقة الفطر على الذكر والأنثى والحرّ والمملوك صاعاً من تمر أو صاعاً من شعير قال: ” فعديل الناس إلى نصف صاع من بُسّ “

متجددین کا ایک فاسد نظریہ
اور اس کا جواب؛
حضرت ابن عمرؓ کی حدیث باب میں ” فعديل الناس إلى نصف صاع من بُسّ “ کے جملہ سے استدلال کر کے بعض مجددین اس بات کے قائل ہیں کہ زکوٰۃ و صدقات کے نصاب اور ان کی شرح ادائیگی غیر متبدل نہیں بلکہ زمانہ کے تغیر سے اس میں بھی تبدیلی اور کمی بیشی کی جاسکتی ہے۔ العیاذ باللہ۔

۱۔ الکوکب الدری (ج ۱ ص ۲۴۴)۔ حضرت گنگوہیؒ کا یہ جواب تسبیحی ہو یعنی ” فلا أزال أخرجه كما كنت أخرجه “ کے جملہ سے اگرچہ حضرت معاویہؓ کی تردید اور یہ بیان کرنا مقصود ہے کہ میں پہلے بھی ایک صاع گندم فطرہ ادا کرتا رہا اور حضرت معاویہؓ کے ” نصف صاع گندم “ نہ کمانے کے حکم دینے کے بعد بھی میرے اس عمل میں کوئی فرق نہیں آیا۔ لیکن حضرت ابوسعید خدریؓ کا عمل اس وقت تک تھا جب تک کہ وہ ” نصف صاع “ کے قول کو حضرت معاویہؓ کا قیاس سمجھتے رہے تفصیل آگے متن میں آرہی ہے ۱۲ مرتب

۲۔ طحاوی (ج ۱ ص ۳۶۸) باب مقدار صدقة الفطر، پوری روایت اس طرح ہو ” عن عياض بن عبد الله قال سمعت ابا سعيد و هو يسأل عن صدقة الفطر قال: لا أخرج إلا ما كنت أخرج على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم صاعاً من تمر أو صاعاً من شعير أو صاعاً من زبيب أو صاعاً من أقط، فقال له رجل: أو مؤن من قمح، فقال: لا! تلك قيمة معاوية الخ ۱۲ مرتب

اپنے اس قول باطل پر پہلے تو وہ یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ اگر زکوٰۃ کی شرح غیر متبدل ہوتی تو
 قرآن کریم میں اس کا ذکر ہوتا۔

لیکن بات محض جہالت پر مبنی ہے اس لئے کہ قرآن کریم میں تمام غیر متبدل احکام کا استیعاب
 نہیں، مثلاً قرآن میں تعداد رکعات کا بھی ذکر نہیں حالانکہ وہ غیر متبدل ہیں۔

دوسری دلیل وہ یہ پیش کرتے ہیں کہ قرآن کریم میں فرمایا گیا ہے ”يَسْأَلُونَكَ مَاذَا
 يُنْفِقُونَ قُلِ الْغَنَاءُ“ اس میں ضرورت سے زائد مال کو خرچ کرنے کا حکم دیا گیا ہے اور ضرورت
 سے زائد کی مقدار زمانہ کے تغیر سے بدلتی رہتی ہے لہذا خود قرآن کریم سے نصاب زکوٰۃ کا قابل
 تغیر ہونا ثابت ہوا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اس آیت کی تین تفسیریں ہیں ایک یہ کہ یہ آیت زکوٰۃ سے منسوخ ہے اور
 اس زمانہ سے متعلق ہے جب زکوٰۃ کا نصاب متعین نہیں تھا دوسرے یہ کہ یہ آیت صدقات واجبہ
 فیکے بارے میں نہیں بلکہ صدقات نافلہ کے بارے میں ہے اور تیسرے یہ کہ یہ آیت مجمل ہے جس کی تفسیر
 آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نصاب زکوٰۃ بیان فرما کر کی اور اس تفسیر میں آپ نے کہیں بھی یہ
 ہدایت نہیں دی کہ آگے چل کر اس میں کوئی تبدیلی پیدا کی جاسکتی ہے لہذا اس آیت سے استدلال
 خالص جہالت ہے۔

ایک بات متجددین کی طرف سے یہ کہی جاتی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں گھوڑوں
 پر زکوٰۃ فرض نہیں تھی، حضرت عمرؓ نے گھوڑوں پر زکوٰۃ فرض کی، اس سے معلوم ہوا کہ زکوٰۃ کا نصاب
 اور اس کی تفصیلات زمانہ کے تغیر سے بدل سکتی ہیں۔ اس کا جواب بھی ظاہر ہے وہ
 یہ کہ ”باب صدقة الخيل“ میں تفصیل سے گزر چکا ہے کہ حضرت عمرؓ نے گھوڑوں پر زکوٰۃ
 فرض کی وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم کے خلاف نہیں کی بلکہ خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں
 بھی نسل کشی کے سائے گھوڑوں پر زکوٰۃ فرض تھی لیکن چونکہ اس دور میں ایسے گھوڑے عموماً پائے
 نہ جاتے تھے اور زیادہ تر گھوڑے سواری کے لئے ہوتے تھے اس لئے آپ نے یہ ارشاد فرمادیا تھا
 کہ ”قد عفوت عن صدقة الخيل“ لیکن حضرت عمرؓ کے زمانہ میں چونکہ گھوڑے نسل کشی کے
 لئے رکھے جانے لگے اور ان کی کثرت ہو گئی اس لئے حضرت عمرؓ نے ان پر زکوٰۃ کے وجوب کا حکم جاری

فرمادیا جو درحقیقت کوئی نیا حکم نہیں تھا بلکہ عہد رسالت ہی کے حکم کی تعمیل و تنفیذ تھی۔

متجددین یہ بھی کہتے ہیں کہ حدیث باب میں یہ کہا گیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صدقۃ الفطر میں تمر یا شعیر کا ایک صاع مقرر فرمایا تھا لیکن لوگوں نے گندم کا نصف صاع دینا شروع کر دیا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اس کا یہ مطلب نہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے گندم کا ایک صاع مقرر کیا تھا اور لوگوں نے اس کی مخالفت کر کے نصف صاع مقرر کر لیا کیونکہ پیچھے روایات تفصیل سے بیان کی جا چکی ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ گندم کا نصف صاع آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہی مقرر فرمادیا تھا، البتہ چونکہ اس دور میں گندم کا رواج زیادہ نہ تھا اس لئے بہت سے لوگوں کو آپ کی اس تعیین کا علم نہ ہو سکا پھر جب گندم کا رواج بڑھا تو انہوں نے جوادر کھجور کی قیمت لگا کر گندم کا نصف صاع دینا شروع کر دیا کیونکہ جن اجناس کے بارے میں شارع کی طرف سے کوئی تقدیر منقول نہ ہو وہاں قیمت ہی کے مطابق فیصلہ کیا جاتا ہے جیسا کہ حضرت معاویہؓ کے واقعہ میں گزرا۔ اور حدیث باب کا مطلب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں صدقۃ الفطر کھجور یا جو سے نکالا جاتا تھا اور بعد میں گندم کا نصف صاع نکالا جانے لگا یعنی جن حضرات کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تقدیر کا علم تھا انہوں نے آپ کی تقدیر کے مطابق نصف صاع مقرر کیا اور جن کو آپ کی تقدیر کا علم نہیں تھا انہوں نے قیمت لگا کر یہ مقدار مقرر کی لہذا اس سے مقتادیر زکوٰۃ و صدقات میں ترمیم کے جواز پر استدلال باطل ہے۔

آن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرض زکوٰۃ الفطر من رمضان صاعاً من تمر أو صاعاً من شعیر علی کل حر أو عبد ذکراً أو أنثی من المسلمین اس حدیث میں ”من المسلمین“ کے الفاظ سے استدلال کر کے ائمہ ثلاثہ یہ فرماتے ہیں کہ صدقۃ الفطر صرف مسلمان غلاموں کی طرف سے نکالنا واجب ہے، کافر غلاموں کی طرف سے نہیں۔ لیکن امام ابو حنیفہؒ اور اسحاق بن راہویہؒ کے نزدیک غلام خواہ مسلمان ہو یا کافر اس کی طرف سے زکوٰۃ الفطر نکالنا مولیٰ پر واجب ہے، عطارؒ، مجاہدؒ، سعید بن جبیرؒ، عمر بن عبدالعزیزؒ اور ابراہیم نخعیؒ کا بھی یہی مسلک ہے۔

حنفیہ حدیث باب میں ”من المسلمین“ کے الفاظ کو غلاموں کے ساتھ متعلق قرار نہیں

دیتے بلکہ یہ فرماتے ہیں کہ اس کا تعلق ”من تجب علیہ الصدقة“ سے ہے یعنی صدقۃ الفطر مسلمانوں کو واجب ہے کافروں پر نہیں ہے۔

اس کی دلیل یہ ہے کہ حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں ابن المنذر کے حوالہ سے حضرت ابن عمرؓ سے نقل کیا ہے کہ وہ اپنے مسلمان اور کافروں کو قسم کے غلاموں کی طرف سے صدقۃ الفطر نکالتے تھے۔ حالانکہ وہی حدیث باب کے راوی ہیں۔

بزم مصنف عبدالرزاق میں حضرت ابن عباسؓ سے اور طحاوی کی مشکل الآثار میں حضرت ابوہریرہؓ سے بھی اسی طرح مروی ہے، مشکل الآثار کی روایت میں اگرچہ ابن ہبیہ میں لیکن ان سے روایت کرنے والے عبداللہ بن المبارک ہیں، اور علماء رجال نے تصریح کی ہے کہ عبداللہ بن المبارک، عبداللہ بن مسلمۃ القعنبی اور عبداللہ بن وہب نے ابن ہبیہ سے جو روایتیں نقل کی ہیں وہ قابل قبول ہیں۔

یہ تمام بحث اس صورت میں ہے جبکہ حدیث باب میں ”من المسلمین“ کی زیادتی کو صحیح سمجھا جائے جبکہ محدثین کی ایک جماعت اس زیادتی کو قبول نہیں کرتی یہاں تک کہ

۱۔ حنفیہ کا استدلال آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد ”لیس علی المسلم فی عبده صدقۃ الا صدقۃ الفطر“ کے عموم سے ہے، کذا فی فتح الباری (ج ۳ ص ۲۹۳ و ص ۲۹۴) باب صدقۃ الفطر علی العبد وغیرہ من المسلمین ۱۲ مرتب

۲۔ (ج ۳ ص ۲۹۴) باب صدقۃ الفطر علی العبد وغیرہ من المسلمین۔ روایت اس طرح مروی ہے ”ان ابن عمر کان یخرج عن اہل بیتہ تحریم وعبدہم صغیرم وکبیرم مسلمہم وکافرہم من الرقیق ۱۲ مرتب

۳۔ قال (ای ابن المنذر) وابن عمر راوی الحدیث وقد کان یخرج عن عبده الکافر وہو أعرف بمراد الحدیث۔ فتح الباری (ج ۳ ص ۲۹۴) ۱۲ مرتب

۴۔ قال ینخرج الرزق کوة الفطر عن کل مملوک له وان کان یہودیاً أو نصرانی۔ نصب الرایۃ (ج ۲ ص ۴۱۴) باب صدقۃ الفطر ۱۲ مرتب

۵۔ قال: کان ینخرج زکوۃ الفطر عن کل انسان یعول من صغیراً وکبیراً وعبداً ولو کان نصرانیاً مکذیناً من قمح أو صاعاً من تمر۔ زیلعی (ج ۲ ص ۴۱۴) صدقۃ الفطر ۱۲ مرتب

۶۔ حدیث ابن ہبیہ یصلح للمتابعۃ سیما من روایۃ ابن المبارک عنہ۔ زیلعی (ج ۲ ص ۴۱۴) ۱۲ م

۷۔ کما نقل فی المعارف (ج ۵ ص ۳۱۳) ۱۲ م

ابن بزیڑ نے تویہ کہہ دیا "انہا زیادة مضطربة بلا شك من جهة الاسناد والمعنی"
 واللہ اعلم ۛ

بَابُ مَا جَاءَ فِي تَقْدِيرِ يَمِّهَا قَبْلَ الصَّلَاةِ

عن ابن عمر: "إن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يأمر بإخراج

لہ کذا فی حاشیۃ "الکوکب الدری" (ج ۱ ص ۲۴۴ و ۲۴۵) — وراجح للتفصیل المعارف (ج ۵ ص ۳۱۱ تا ۳۱۳)

لہ اعلم: أن هذا الباب (ای باب صدقة الفطر) يحتاج إلى خمسة عشر معرفة :

الاولی : معرفة صدقة الفطر لغة وشرعاً (وقد بینا مفصلاً فیما سبق)

الثانیہ : معرفة وجوبها (فبأحادیث الباب وأحادیث أخرى)

الثالثہ : معرفة سبب وجوبها (وهو رأس یمونه مؤنث تامة ویلی علیه ولاية تامة)

الرابعة : معرفة شرط وجوبها (هو الاسلام والحرة والغنى)

الخامسة : معرفة ركنها (هو التملك)

السادسة : معرفة شرط جوازها بكون المصروف إليه فقيراً

السابعة : معرفة من تجب علیه (فتجب علی الابن اولاده الصغار الفقراء علی السید عن عبده وماله و

مدبرته وأم ولده)

الثامنة : معرفة الذي تجب من أجله (هم اولاده الصغار ومما ليك للخدمة دون مكاتبه وزوجته)

التاسعة : معرفة مقدار الواجب فيها

العاشر : معرفة الكيل الذي تجب به (وهو الصاع)

الحادية عشر : معرفة وقت وجوبها (هو طلوع الفجر الثاني من يوم الفطر)

الثانية عشر : معرفة كيفية وجوبها (فتجب وجوباً موسعاً علی الأصح)

الثالثة عشر : معرفة وقت استحباب أدائها (فقد اتفقت الأئمة الاربعة فی استحباب أدائها بعد فجر يوم الفطر قبل

الذباب إلى صلوة العيد)

الرابعة عشر : معرفة جواز تقديرها علی يوم الفطر (وسیأتی تفصیل فی الباب الآتی)

الخامسة عشر : معرفة وقت أدائها (والتفصیل فی الباب الآتی) — هذا لمفص ما فی العمدة للمعینی

(ج ۹ ص ۱۰۷ و ۱۰۸) فی برایة الباب صدقة الفطر — ومن یرو التفصیل البسط فی هذه المباحث

بیشتر باشد (ج ۹ ص ۱۰۷ و ۱۰۸) فی برایة الباب صدقة الفطر — ومن یرو التفصیل البسط فی هذه المباحث

دلالت کرتی ہیں۔ مثلاً بخاری میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت ”قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أجود الناس، وكان أجود ما يكون في رمضان“ نیز امام بیہقیؒ نے شعب الایمان میں حضرت سلمان فارسیؓ کی روایت نقل کی ہے جس میں ارشاد ہے ”من تقرب فیہ (امی رمضان) بخصلة من الخیر کان کمن أذى فریضة فیما سواہ ومن أذى فریضة فیہ کان کمن أذى سبعین فریضة فیما سواہ“۔ واللہ اعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَا جَاءَ فِي تَعْجِيلِ الزَّكَاةِ

ان العباسیؓ سأل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی تعجیل صدقته قبل أن تحلَّ فرخص له فی ذلك : نصاب مکمل ہونے سے پہلے اگر زکوٰۃ ادا کرے تو بالاتفاق ادائیگی درست نہ ہوگی، اور اس اتفاق کی حیثیت صدقہ نافلہ کی سی ہو جائے گی، اور اگر نصاب مکمل ہونے کے بعد حولانِ حل سے پہلے زکوٰۃ ادا کی جائے تو ایسی صورتیں ائمہ کا اختلاف ہے، امام ابوحنیفہؒ، امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ کے نزدیک نصاب مکمل ہونے کے بعد اور حولانِ حل سے پہلے ادائیگی درست ہے، لیکن سفیان ثوریؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک ادائیگی درست نہیں۔

امام مالکؒ نے غالباً حولانِ حل کو نماز کے وقت پر قیاس کیا ہے کہ جس طرح دخولِ وقت

۱۔ (ج ۱ ص ۳) کیف کان بدء الوحی الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ۱۲ م

۲۔ المعارف للبہیقیؒ (ج ۵ ص ۳۱۴ و ۳۱۵) ۱۳ م

۳۔ حل علولاً (ن۔ ص) علیہ أمر اللہ : واجب ہونا ۱۲ م

۴۔ عینی (ج ۹ ص ۴۷) باب قول اللہ تعالیٰ : وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ۔ ۱۲ م

۵۔ کما ذکرہ ابو عبیدہؒ فی ”الاموال“ وهو المذكور فی ”قواعد“ ابن رشد وهو الاصح۔ کذا فی المعارف

(ج ۵ ص ۳۱۶) لكن نقل العینی : قال ابن المنذر : وكرو مالک واللیث بن سعد تعجیلها قبل وقتها۔

عمدة القاری (ج ۹ ص ۴۷) ۱۲ مرتب

۶۔ نیز حضرت حسن بصریؒ فرماتے ہیں ”من زکی قبل الوقت أعاد كالعلوة۔ عینی (ج ۹ ص ۴۷) باب قول اللہ تعالیٰ : وَفِي الرِّقَابِ ۱۲ م

سے پہلے نماز درست نہیں اسی طرح حولانِ حول سے پہلے زکوٰۃ ادا نہ ہوگی۔

جمہور کا استدلال حضرت علیؓ کی احادیثِ باب سے ہے۔ پہلی روایت اور ذکر کی حاجگی ہے، دوسری روایت یہ ہے "عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لحمی: انا قد اخذنا زکوٰۃ العباس عام الأول للعام"۔ یعنی حضرت عباسؓ کی اس سال کی زکوٰۃ ہم نے پہلے ہی سال وصول کر لی تھی۔

جمہور کی جانب سے امام مالکؒ کے قیاس کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ وقت نماز کے لئے سببِ وجوب ہے عینک حولانِ حول زکوٰۃ کے لئے شرطِ اداء ہے نہ کہ سببِ وجوب، لہذا حولانِ حول کو وقتِ صلوٰۃ پر قیاس کرنا درست نہیں۔ واللہ اعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَا جَاءَ فِي النَّهْيِ عَنِ الْمَسْأَلَةِ

عن ابی ہریرۃ قال: سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول: لَأن یغزو احدکم فیمحتطب علی ظہرہ ینتصدق منه ویستغنی بہ عن الناس خیر لہ من أن یسأل رجلاً أعطاه أو منعه ذلك "مسئلۃ الباب سے متعلق ضروری کلام" باب من تحل لہ الزکوٰۃ "کے تحت گزر چکا ہے۔

فإن الید العلیا خیر من الید السفلی "ید علیا اور ید سفلی سے کیا مراد ہے؟ اس بارے میں علماء کے متعدد اقوال ہیں:

- ① ید علیا سے مراد ید منفقہ ہے اور ید سفلی سے مراد ید سائلہ ہے۔
- ② ید علیا سے مراد ید منفقہ ہے اور ید سفلی سے مراد ید آخرہ ہے۔
- ③ ید علیا سے مراد ید اللہ ہے اور ید سفلی سے مراد ید سائل ہے۔

لہ لہذا سببِ وجوب سے پہلے نہ وجوب ہوگا اور نہ ہی ادا کرنے کی صورت میں (آئندہ کے اعتبار سے) فلیضہ ساقط ہوگا۔
۲۔ بلکہ زکوٰۃ کا سببِ وجوب وجودِ نصاب ہے لہذا اس کے پائے جانے سے نفسِ وجوب پایا جائے گا اور زکوٰۃ کی ادائیگی درست ہوگی ۱۲م

سے تفصیل کیلئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۸ ص ۲۹۲ تا ۲۹۶) باب لا صدقۃ الا عن ظہر غنی۔ اور فتح الباری (ج ۳ ص ۲۳۵ تا ۲۳۷) باب لا صدقۃ الا عن ظہر غنی ۱۲م
عہ شرح باب از مرتب ۱۲

- ④ ید علیا سے مراد ید متعففہ ہے (فعلہ أن السفلی ہی غیر المتعففہ)
 ⑤ ید علیا سے مراد ید آخذہ ہے اور ید سفلی سے مراد ید مانعہ ہے۔
 ⑥ ید سے مراد نعمت ہے، اور مطلب یہ ہے کہ عطیہ کثیرہ عطیہ قلیلہ کے مقابلہ میں بہتر ہے،
 گویا صدقات و خیرات کی ترغیب مقصود ہے۔
 ⑦ علیا سے مراد ید معطیہ ہے اور سفلی سے مراد ید مانعہ۔

ان تمام اقوال میں سے پہلا قول راجح ہے یعنی علیا مراد ید منفقہ اور سفلی سے مراد ید ساکنہ ہے۔
 وأبدل بعن تعول یعنی اتفاق کی ابتداء اپنے اہل و عیال اور اقرباء سے ہونی چاہئے اس
 لئے کہ ایسی صورت میں وہ دوا جروں کا مستحق ہوگا ایک اجر اتفاق اور ایک اجر سلسلہ رحمی۔ کما قال
 علیہ الصلاة والسلام: لَهَا أَجْلَانِ أَجْرُ الْقَرَابَةِ وَأَجْرُ الصَّدَقَةِ

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إِنْ الْمَسْأَلَةُ كَذَبَكَ بَهَا الرَّجُلُ وَجْهَهُ
 إِلَّا أَنْ يَسْأَلَ الرَّجُلَ سُلْطَانًا أَوْ فِي أَمْرٍ لَا يَدَّ مِنْهُ "مطلب یہ کہ سوال کرنے سے آدمی کی عزت
 اور چہرے کی وجاہت جاتی رہتی ہو لہذا سوال نہ کرنا چاہئے۔ البتہ سلطان سے سوال کرنے کی اجازت ہو
 اگرچہ سائل مالدار ہی کیوں نہ ہو، وجہ یہ ہے کہ سلطان کو بیت المال پر اختیار حاصل ہوتا ہے اور بیت المال کے
 اموال پر تمام مسلمانوں کا حق ہوتا ہے لہذا یہ بھی سلطان سے سوال کر کے بیت المال سے اپنا حق وصول کر سکتا ہے۔
 پھر "أَوْ فِي أَمْرٍ لَا يَدَّ مِنْهُ" کا مطلب یہ ہے کہ حاجت شدیدہ کے وقت غیر سلطان کے سوا ال درستی والہ علم
 (از مرتب عفا اللہ عنہ)

هذا آخر كلمة في هذا الباب

وبه ينتهي شرح أبواب الزكاة بعون الله تعالى ولطفه وكرمه، وسنبداً في شرح أبواب
 الصوم إن شاء الله تعالى۔۔۔ وذلك ليلة الاثنين ثالث ذي الحجة سنة ١٤٢٠
 والحمد لله أولاً وأخيراً

لے کما اختاروا الحافظان في الفتح (ج ۲ ص ۲۳۶، باب مقترا الا عن ظہری) والعمدة (ج ۸ ص ۲۹۴ و ۲۹۵، باب لا صفة الم) ۱۲ مرتب
 لے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۹۸) باب الزکوة علی الزوج والأیتام فی الحج ۱۲ م

لے کڈ مکیڈ کڈ (نقص) کام میں محنت کرنا، روزی طلب کرنا، انگلی سے اشارہ کرنا، مانگنے میں اصرار کرنا۔ کڈ الرجل:
 تھکانا۔ کڈ الرأس: برہن کرنا یا خوب کھیلانا۔ کڈ لشی: لاتھ سے حصین لینا۔ لیکن حدیث میں اس مقام پر
 "یکدب الرجل وجهه" سے سوال کی ذلت کی وجہ سے چہرہ کی رونق اور عزت کا ختم ہونا مراد ہے۔ چنانچہ

"نہایت لابن الاثیر میں ہے "أراد بالوجه ماره ورونقه" (ج ۴ ص ۱۱) ۱۲ مرتب

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

ابواب الصوم

عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

صیام رمضان کی فرضیت ہجرت کے دوسرے سال ہوئی ، اس سے پہلے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام عاشوراء اور ایام بقیع کے روزے رکھتے تھے ۔ پھر اس میں اختلاف ہے کہ یہ روزے اس وقت فرض تھے یا نہیں ؟ حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ یہ روزے اس وقت منسوخ تھے جبکہ شافعیہ اس کے قائل ہیں کہ صیام رمضان سے قبل کوئی روزہ منسوخ نہ تھا ، بلکہ عاشوراء وغیرہ کے روزے پہلے بھی سنت تھے اور اب بھی سنت ہیں ۔

۱۔ الصوم لغة : الإمساك مطلقاً أي على أي شيء كان في أي وقت كان — وشرعاً : الإمساك عن المفطرات (الأكل والشرب والجماع) حقيقة أو حكماً (فإن أكل أو شرب أو جامع ناسياً لم يفطر لأنه مسك حكماً وإن كان غير مسك حقيقة) في وقت مخصوص (وبين طلوع الفجر إلى الغروب) بنية (وهو أن يكون على قصد التقرب) من الله (وهو أن يكون مسلماً عاتلاً طاهراً من الخبث والنفاس) — كذا في "اللباب" (ج ۱ ص ۱۶۲ و ص ۱۶۵) و "المجهر" (ج ۱ ص ۱۶۶) بإيضاح من المرتب

۲۔ وفرض صوم رمضان لعشر شعبان بسنة ونصف بعد الهجرة ، كما ذكر ابن جرير في تاريخه وابن كثير في "البدایة والنہایة" (ج ۳ ص ۲۵۴ و ص ۲۳۷) — وفي السنة الثانية وقع تحويل القبلة قبل الصيام وفيها زكاة الفطر ونصب الصدقات كما يقول ابن كثير وغيره — كذا في معارف السنن (ج ۶ ص ۱) ۱۲ مرتب

۳۔ قری مہینے کی تیرھویں چودھویں اور پندرھویں تاریخ — اسی طرح "السیالی البین" انہی دنوں کی زکوٰۃ کو کہا جاتا ہے ۱۲ مرتب

پھر چونکہ صوم رمضان کی فرضیت کے بعد صوم عاشوراء وغیرہ کی عدم فرضیت پر اجماع ہے اس لئے اب عملاً مذکورہ اختلاف کا کوئی ثمر و ظاہر نہ ہوگا۔ واللہ اعلم

بَابُ مَا جَاءَ فِي فَضْلِ شَهْرِ رَمَضَانَ

رمضان کی وجہ تسمیہ | رمضان کی وجہ تسمیہ میں مختلف اقوال ہیں۔ بعض حضرات نے فرمایا کہ یہ ”رمض“ سے مشتق ہے جس کے معنی شدید تپش اور گرمی کے ہیں۔ اور جس سال اس مہینہ کا یہ نام رکھا گیا اس سال چونکہ یہ مہینہ شدید گرمی میں آیا تھا اس لئے اس کا نام رمضان رکھ دیا گیا۔

اور بعض حضرات یہ کہتے ہیں کہ اس کی وجہ تسمیہ یہ ہے ”لَا نَهْ يَمُضُ الذَّنْبُ“ اُی بھرتھا پھر بعض حضرات کا کہنا یہ ہے کہ ”رمضان“ باری تعالیٰ کے اسماء گرامی میں سے ایک نام ہے۔ لہذا شہر رمضان کے معنی ہیں ”شہر اللہ“ اس لئے یہ نام ”شہر“ کی اضافہ کے بغیر متعین نہیں ہوتا۔

لَمْ يَمُضْ يَرْمُضًا (سُجَّ) النَّهَارُ: دِنٌ كَاسْتِغْرَامٍ هُوَ: رَيْتٌ وَغَيْرُ رَيْحَةٍ وَصَوْبٍ يَرْطُبُ النَّارَ الْهَلَاكُ
گرم زمین سے پاؤں جلنا۔ الطائر: پیاس کی تیزی سے پرندہ کے جوف کا گرم ہونا۔ سینہ: گرم ہو کر جل اٹھنا ۱۲م
۱۳م یکن علامہ شبیر احمد عثمانی نور اللہ مرقدہ فرماتے ہیں کہ یہ وجہ تسمیہ ضعیف ہے۔ ”لَا نَهْ يَمُضُ الذَّنْبُ“ قبل الشروع الذَّنْبُ
وَنَمْنَهُ يَرْمُضُ الذَّنْبُ۔ فتح الملہم (ج ۳ ص ۱۰۶) باب فضل شہر رمضان۔

صاحب کشف بکھتے ہیں کہ رمضان کے اصل معنی ہیں سخت گرمی میں جلنا اور تکلیف برداشت کرنا اور وجہ تسمیہ یہ ہے کہ اس مہینے میں رونے رکھنے ہوتے ہیں اور بھوک کی گرمی برداشت کرنی ہوتی ہے جو ایک عبادت قدیمہ تھی۔ قاموس القرآن (ص ۲۵۵) ۱۲ مرتب

۱۴ قال القاری: ورمضان دین صحیح أنه من أسماء الله تعالى فغير مشتق أو راجع إلى معنى الغافر أي يحوّل الذنوب و یحتمل۔ کذا فی فتح الملہم (ج ۳ ص ۱۰۶) ۱۲ کسینی

۱۵ اس بارے میں اختلاف ہے کہ لفظ رمضان کو بغیر لفظ ”شہر“ کے استعمال کیا جاسکتا ہے یا نہیں؟ علامہ نووی فرماتے ہیں:

فی ہذہ المسألة ثلاث مذاهب:

قالت طائفة: لا يقال رمضان على الأفراد بحال وإنما يقال: شہر رمضان۔ ہذا قول اصحاب الک، ۱۶

اور اس بارے میں اہل لغت نے یہ کلمہ بیان کیا ہے کہ جو مبینہ حرف راسے شروع ہوتے ہیں یعنی رمضان، ربیعین، رجب

۱۰۰، وزعم ہولاء ان رمضان اسم من اسماء الله تعالى فلا يطلق على غيره الا بقبيلہ۔

وقال اکثر اصحابنا وابن الباقلانی : ان كان هناك قرينة تصرفه إلى الشهر فلا كراهة ولا فيكره ، قالوا :
فيقال : صمن رمضان ، وقمن رمضان ، ورمن رمضان أفضل الأشهر ، ويندب طلب ليلة القدر في أواخر
رمضان واشباه ذلك ، ولا كراهة في هذه كلمة ، وإنما يحرم أن يقال : جار رمضان ، ودخل رمضان ،
وحضر رمضان ، وأحب رمضان ونحو ذلك ۔

والمذهب الثالث : مذهب البخاری والمحققين انه لا كراهة في إطلاق رمضان بقرينة وبغير قرينة ، وهذا
المذهب هو الصواب والمذهب الأولان فاسدان لان الكراهة إنما تثبت بنهي الشرع ولم يثبت فيه نهی —
وقولهم : إنه اسم من أسماء الله تعالى ليس بصحيح ، ولم يصح فيه شيء وإن كان قد جاز فيه أثر ضعيف ، واسماء الله تعالى
توقيفية لا تطلق إلا بدليل صحيح ولو ثبت أنه اسم لم يلزم منه كراهة۔ وهذا الحديث المذكور في الباب (عن أبي هريرة أن
رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : إذا جار رمضان فتحت الأبواب الجنة الخ) صريح في الرد على المذهبين ، ولهذا
الحديث نظائر كثيرة كذا في شرح النووي على صحيح مسلم (ج ۱ ص ۳۶۶) كتاب الصيام ، باب فضل شهر رمضان ۔

جوحضرات لفظ ”شهر“ کے بغیر لفظ ”رمضان“ کا استعمال جائز قرار نہیں دیتے ان کا استدلال
”الکامل“ لابن عری میں حضرت ابوہریرہ کی روایت سے بھی ہے ”قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : لا تقولوا
رمضان ، إن رمضان اسم من أسماء الله تعالى ولكن قولوا : شهر رمضان“ لیکن یہ روایت ضعیف ہے ،
دیکھئے فتح الباری (ج ۴ ص ۹۶) باب هل يقال رمضان أو شهر رمضان ومن رأى كلمة واسعا۔ اور عمدة القاری
(ج ۱ ص ۲۶۵) باب هل يقال الخ ۱۲ مرتب عفا الله عنه وعافاه

حاشیہ صفحہ ہذا۔

۱۰۰ ذکر الشهر مع رجب قول الصلاح الصفري ومن تبعه وليس ذلك عند عامة اهل اللغة والادباء ، وبعضهم :

إن حادی عشرین شهر جمادی ۱۰۰ فی کلام الشہود لحن تسبیح

ذکر الشہر وهو مع رمضان ۱۰۰ والربيعین غیر ذالم یسجوا

کذا فی المعارف (ج ۶ ص ۳)

وقال بعضهم :

ولا تصف شهرًا إلى اسم شهر ۱۰۰ إلا ما أوله الراء فنادر

(بانی حاشیہ صفحہ ۵۱۴)

ان کو لفظ ”شہر“ کا مضاف الیہ بنا کر استعمال کیا جاتا ہے اور باقی مہینوں میں اس کی یا بندھی نہیں کی جاتی۔
 قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم إذا کان اَوَّل لیلة من شہر رمضان
 صدقت الشیاطین ومردة الجن۔ بعض علماء نے اس کو حقیقت پر محمول کیا ہے نبی
 شیاطین وغیرہ کو آزاد نہیں رہنے دیا جاتا اور ان کو بند کر دیا جاتا ہے چنانچہ ابن منیرؒ اور تاضی
 عیاضؒ اسی کے قائل ہیں۔

جبکہ علامہ توربشتیؒ وغیرہ نے اس کو نزول رحمت سے کنایہ قرار دیا ہے اور حدیث باب کا
 مطلب یہ بیان کیا ہے کہ اس مہینے میں نیکی پر اجر و ثواب زیادہ ملتا ہے، گناہ معاف کئے جاتے ہیں اور
 خطاؤں سے درگزر کیا جاتا اور شیاطین کا اثر کم ہو جاتا ہے۔

واستثن منہا رجباً فیمتنع لانه فیاروہ ماسمع

روح المعانی (ج ۲ جز ۲ ص ۶ سورۃ بقرہ رقم الآیۃ ۱۸۵)

وہذا (ای استثنائاً رجباً) ہوا صحیح لأن ذکر الشہر مع الربیعین فرقاً بین الشہر والموسم كما ذکر بعض أئمة
 اللغة، وذكره مع رمضان لتوہم أنه اسم من أسماءہ تعالیٰ، ولایوجد فی ”رجب“ أحد من ہذین الوجہین ۱۲ مرتب

حاشیہ صفحہ ۱۸۵

۱۔ جس کی تفصیل یہ ہے کہ اکثر حضرات نے تو غیر ذوات الرار اسماں شہور کے ساتھ لفظ ”شہر“ کے استعمال کو بالکل ممنوع
 قرار دیا ہے اور بعض (مثلاً سیبویہ وغیرہ) نے ان کے ساتھ بھی لفظ ”شہر“ کے استعمال کو جائز قرار دیا ہے،
 بہر حال رجب اور غیر ذوات الرار میں فصیح و شہر یہی ہے کہ ان کے ساتھ لفظ ”شہر“ کا استعمال نہ کیا جائے،
 واللہ اعلم۔ تفصیل کے دیکھئے

(۱) الروض الانف مع السیرۃ النبویۃ لابن ہشام (ج ۱ ص ۱۵۸) کتاب المبعث، فصل فی ذکر الشہر مضافاً الی رمضان۔

۲۔ عمدة القاری (ج ۱ ص ۲۶۵) باب بل یتقال رمضان أو شہر رمضان الخ

۳۔ روح المعانی (ج ۲ جز ۲ ص ۶۰ رقم الآیۃ ۱۸۵)

۴۔ فتح الملہم (ج ۳ ص ۱۰۶) باب فضل شہر رمضان - ۱۲ - ۱ - س

۵۔ مقدر تصفیڈ، قید کرنا، ہتھکڑی لگانا ۱۲ م

۶۔ یہ ”مارد“ کی جج ہے معنی سرکش ۱۲ م

۷۔ علامہ توربشتیؒ نے اپنی بات کی تائید میں مسلم کی روایت کو پیش کیا ہے جس میں یہ الفاظ مروی ہیں (باقی حاشیہ صفحہ ۱۸۵)

علامہ قرطبیؒ نے ان دونوں اقوال میں سے پہلے قول کو ترجیح دی ہے۔ لیکن یہاں یہ اشکال ہوتا ہے کہ جب شیاطین کو بند کر دیا جاتا ہے تو اس مہینہ میں لوگوں سے معاصی و ذنوب کا صدور کیونکر ہوتا ہے جبکہ آپ کے بیان کردہ مطلب کا تقاضا تو یہ ہے کہ اس مہینہ میں کوئی شخص بھی کسی بھی گناہ کا مرتکب نہ ہو؟

علامہ قرطبیؒ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ معاصی و ذنوب کا سبب صرف شیاطین اور سرکش جنات ہی نہیں ہوتے بلکہ گناہوں کے اور بھی اسباب ہوتے ہیں مثلاً نفس کا بہکاوا، شیاطینِ انس کی صحبت، عاداتِ قبیحہ اور اپنی ذاتی خباثت، لہذا شیاطین جتنیہ کے بند کئے جانے سے معاصی اور ان کے اسباب کم تو ہو سکتے ہیں بالکل ختم نہیں ہو سکتے۔

اس کے علاوہ چونکہ گیارہ مہینے شیاطین انسانوں کے پیچھے پڑے رہتے ہیں اس لئے ماہِ مبارک میں ان کے بند ہونے کے باوجود ان کی صحبت کا اثر باقی رہتا ہے اگرچہ کم ہو جاتا ہے جس طرح کہ گرم لوہا آگ سے نکالے جانے کے بعد بھی کافی دیر تک گرم رہتا ہے، اگرچہ اس کی حرارت بھی بتدریج کم ہوتی چلی جاتی ہے واللہ اعلم۔

(بزیادات من المرتب)

بَاب مَا جَاءَ فِي كَسْرِ هِيَةِ صَوْمِ يَوْمِ الشَّكِّ

عن صلة بن زفر قال: كنا عند عمار بن ياسر فأتى بشاة مصلية، فقال:

كلوا، ففتح بعض القوم، فقال: إني صائم، فقال عمار بن ياسر: من صام

إذا كان رمضان فتحت الأبواب الرحمة الخ (ج ۶ ص ۳۶۶) کتاب الصیام، باب فضل شهر رمضان
لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس روایت سے ان کی تائید مشکل ہے اس لئے کہ ”صدقہ شیاطین“ کے مضمون کو اسی روایت میں آگے ”سلسلہ شیاطین“ کے الفاظ کے ساتھ بیان کیا جا رہا ہے واللہ اعلم ۱۲ مرتب

۱۲ دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۴ و ۵) ۱۲ م

۱۲ ہو (ای الشک) استوار طریقی الادراک من النفی والإثبات، وموجبه ہنا أن یغیم البهلال لیلة الثلاثین من شعبان فیشک فی ایوم الثلاثین من رمضان ہو أو من شعبان، أو یغیم من رجب ہلال شعبان فاکملت عدتہ ولم یکن رؤی ہلال رمضان فیقع الشک فی الثلاثین من شعبان أو الثلاثون أو الحادی الثلاثین کذا فی فتح القدیر وراجعه للتفصیل (ج ۲ ص ۵۴، کتاب الصوم) ۱۲ مرتب

اليوم الذي شد فيه فقد عصي أبا القاسم

یوم الشک سے مراد تیس شعبان ہے اس دن میں اگر کوئی شخص اس خیال سے روزہ رکھے کہ ہو سکتا ہے کہ یہ دن رمضان کا ہو اور وہیں چاند نظر نہ آیا ہو تو اس نیت سے روزہ رکھنا باتفاق ائمہ مکروہ تحریمی ہے اور حدیث باب کا محمل حنفیہ کے نزدیک یہی ہے، پھر اگر کوئی شخص کسی خاص دن نفلی روزہ رکھنے کا عادی ہو اور وہی دن اتفاق سے یوم الشک ہو تو اس کے لئے بنیت نفل روزہ رکھنا

لے چنانچہ صاحب شرح وقایہ نے نیلۃ الشک کی تعین ”نیلۃ الثلاثین من شعبان“ سے کی ہے۔ دیکھئے (ج ۱ ص ۲۴۴، کتاب الصوم)

نیز صاحب عنایہ فرماتے ہیں ”یوم الشک ہو الیوم الاخیر من شعبان الذی یقبل ان یكون آخر شعبان او اول رمضان۔ عنایہ بہا مش فتح القدیر (ج ۲ ص ۵۳) کتاب الصوم۔

اور علامہ عینی فرماتے ہیں ”یوم الشک ہو الیوم الذی یتحدث الناس فیہ بمرورہ الهلال ولم یتثبت رؤیتہ او شہدوا حدیث شہادتہ او شاہدوا کاسقائۃ ردت شہادتہما۔ عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۲۷۹) باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا رأیتم الهلال فصوموا واذرا بیتیوہ فافطروا۔ (لیکن شیخ ابن ہمام نے اس کی تردید کی ہے، دیکھئے فتح القدیر (ج ۲ ص ۵۴، کتاب الصوم)۔

پھر بعض حضرات نے یوم الشک کا مصداق شعبان کی ایسی تیسویں تاریخ کو قرار دیا ہے جس کی شب میں چاند بادل وغیرہ کی وجہ سے دکھائی نہ دیا ہو جس کا مطلب یہ ہوا کہ مطلع صاف ہونے کے باوجود اگر چاند نظر نہ آیا تو اسے یوم الشک نہ سمجھا جائے گا۔ کہا نقل فی معارف السنن (ج ۶ ص ۱۸)۔

اس کے برعکس علامہ ابن تیمیہ اس کے مدعی ہیں کہ یوم الشک شعبان کی وہ تیسویں تاریخ ہے جس کا چاند مطلع صاف ہونے کے باوجود نظر نہ آیا ہو، ان کے نزدیک اگر مطلع ابراؤد ہونے کی وجہ سے چاند نظر نہ آیا تو ایسا دن یوم الشک کا مصداق نہ بنے گا، دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۱۰)۔ والشماعلم ۱۲ رشید اشرف لے وفیہ خلاف ابی ہریرۃ وعمر و معاویہ وعائشہ واسمارہ۔

ثم ان من رمضان یجزیہ وہو قول الاوزاعی والثوری وجہ للشافعیہ (یعنی اگر یوم الشک میں احتیاطاً روزہ رکھ لیا تو اگرچہ جائز نہیں تب بھی اگر بعد میں اس دن کا یکم رمضان ہو تا ثابست ہو گا یا تو اسام او زاعی وغیرہ کے نزدیک اس کا وہ روزہ رمضان کے پہلے فرض روزہ کی حیثیت سے ادا ہو جائے گا) وعند الشافعی واحمد یجزیہ الا اذا اخبر بہ من شق بہن عبد او امرأة۔ عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۲۷۹ ص ۲۸۰) باقول النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا

باقیات جائز ہے۔ اور اگر عادت کے بغیر کوئی شخص یوم الشک میں بنیت نفل روزہ رکھنا چاہے تو ائمہ ثلاثہ کے نزدیک یہ مطلقاً جائز ہے، حنفیہ کے نزدیک عوام کے لئے ناجائز اور خواص کیلئے جائز ہے۔ ائمہ ثلاثہ پچھلے باب (باب ما جاء لا تقدموا الشهر بصوم) میں حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث مرفوعہ ”لا تقدموا الشهر بيوم ولا يومين إلا أن يوافق ذلك صوماً كان يصومه أحدكم“ سے استدلال کرتے ہیں کہ اس میں نہی مطلق ہوا اور عوام و خواص کی کوئی تفریق نہیں ہے۔

۱۔ چنانچہ امام ترمذیؒ پچھلے باب (باب ما جاء لا تقدموا الشهر بصوم) کے تحت حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث مرفوعہ ”لا تقدموا الشهر بيوم ولا يومين إلا أن يوافق ذلك صوماً كان يصومه أحدكم“ الخ ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں: ”و يعمل على هذا عند أهل العلم كرهوا أن يجعل الرجل بصيام قبل دخول شهر رمضان لمعنى رمضان وإن كان رجل يصوم صوماً فوافق صيامه ذلك فلا بأس به عندنا“ (ج ۱ ص ۱۱۵) ۱۲ مرتب

۲۔ چنانچہ حضرت عمار بن یاسرؓ کی حدیث باب کو ذکر کرنے کے بعد امام ترمذیؒ فرماتے ہیں: ”و يعمل على هذا أكثر أهل العلم من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ومن بعدهم من التابعين وبقول سفیان الثوري و مالک بن انس وعبد الله بن المبارك والثانعي واحمد واسحاق“ (ج ۱ ص ۱۱۶)

لیکن علامہ عینیؒ مجموعہ یوم الشک کی صورتیں بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں: ”والثالث أن ينوي التطوع وهو غير مكروه عندنا وبه قال مالك وني الأثران“ حکی عن مالکؒ جواز النفل فيه عن أهل العلم (اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام مالکؒ کا مسلک بھی حنفیہ کے مطابق ہے) وبقول الأوزاعي والليث وابن مسلمة واحمد واسحاق (اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام اوزاعیؒ، لیثؒ، ابن مسلمہؒ، امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ کا مسلک بھی حنفیہ کے مطابق ہے۔ جبکہ امام ترمذیؒ نے امام مالکؒ وغیرہ کا قول اس کے برعکس نقل کیا ہے) والله أعلم۔ عمدة القاری (ج ۱ ص ۲۸۰) باب قول النبي صلى الله عليه وسلم إذا رأيتم الهلال فصوموا الخ ۱۲ مرتب

۳۔ وني جراح الفقه: لا يكره صوم يوم الشك بنية التطوع والأفضل في حق الخواص صوم بنية التطوع بنفسه خاصة وهو مروي عن أبي يوسفؒ، وني حق العوام التلوم (الانتظار، أي يمك) إلى أن يقرب الزوال، وني المحيط: إلى وقت الزوال“ فان ظهر أنه من رمضان نوى الصوم وإلا أفطر كذا في العمدة (ج ۱ ص ۲۸۰) ۱۲ مرتب

۴۔ اور جہاں تک ”إلا أن يوافق ذلك صوماً كان يصومه أحدكم“ کی تفریق کا تعلق ہے اس کے ائمہ ثلاثہ بھی قائل ہیں، چنانچہ اسی باب میں پیچھے بیان کیا جا چکا ہے کہ اگر کوئی شخص کسی مخصوص دن میں روزہ رکھنے کا عادی ہوا اور وہ دن یوم الشک میں آجائے تو ایسے شخص کے لئے یوم الشک میں روزہ رکھنا ائمہ ثلاثہ کے نزدیک بھی جائز ہے ۱۲ م

حقیقہ کا کہنا یہ ہے کہ اس نہی کی علت رمضان کا شک ہے یہی وجہ ہے کہ جو شخص پہلے سے کسی مخصوص دن میں روزہ رکھنے کا عادی ہو اور وہ دن یوم الشک میں آجائے اُسے حدیث باب میں روزہ رکھنے کی اجازت دی گئی ہے کیونکہ وہاں پر رمضان کے شک کا کوئی احتمال نہیں اسی پر خواص کو بھی قیاس کیا جائے گا جو اپنے علم و فقہ کی بنا پر شکوک و وساوس میں نہیں پڑیں گے بلکہ حنا ایس نیت نفل سے روزہ رکھیں گے البتہ عوام چونکہ ان وساوس کو دور کرنے پر قادر نہیں ہوتے اس لئے انہیں روزہ رکھنے سے منع کیا جائے گا۔ واللہ اعلم

بَابُ مَا جَاءَ أَنَّ الصَّوْمَ لِرُؤْيَا الْهِلَالِ وَالْإِطْلَاقِ

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا تصوموا قبل رمضان، صوموا لرؤيته وأَنْظِرُوا للرؤية؛ اس حدیث نے صراحت فرمادی ہے کہ ثبوت ”شہمی“ کا مدار ہلال کی رویت پر ہے نہ کہ اس کے وجود پر، لہذا اس سے ثبوت ہوا کہ محض حسابات کے ذریعہ جاننے کے وفق پر ہونے یا نہ ہونے کا فیصلہ کر کے ثبوت شہر نہیں ہو سکتا اس کی واضح دلیل یہ ہے کہ ایک حدیث میں

لہ موم یوم الشک کی چند اور صورتیں بھی علامہ عینی نے بیان کی ہیں:

(۱) أَنْ يَنْوِي عَنْ وَاجِبٍ آخَرَ كَقَضَاءِ رَمَضَانَ وَالنَّذْرِ وَالْكَفَّارَةِ وَهُوَ مَكْرُوهٌ أَيْضًا لِأَنَّ كَرَاهَتَهُ خَفِيفَةٌ وَإِنْ ظَهَرَ أَنَّهُ مِنْ شَعْبَانَ قِيلَ يَكُونُ نَفْلًا وَقِيلَ يَحْزِرُهُ عَنِ الَّذِي نَوَاهُ مِنَ الْوَاجِبِ وَهُوَ الْأَمْرُ وَفِي الْمَحْطَا وَهُوَ الصَّحِيحُ -

(۲) أَنْ يَضَعِ (بِأَنْ يَتَرَدَّدَ) فِي أَصْلِ النِّيَّةِ بِأَنْ يَنْوِي أَنْ يَصُومَ غَدًا إِنْ كَانَ مِنْ رَمَضَانَ وَلَا يَصُومُ إِنْ كَانَ مِنْ شَعْبَانَ وَفِي هَذَا الْوَجْهِ لَا يَصِيرُ صَائِمًا -

(۳) أَنْ يَضَعِ فِي وَصْفِ النِّيَّةِ بِأَنْ يَنْوِي إِنْ كَانَ غَدًا مِنْ رَمَضَانَ يَصُومُ عَنْهُ وَإِنْ كَانَ مِنْ شَعْبَانَ فَعَنْ وَاجِبٍ آخَرَ فَهُوَ مَكْرُوهٌ -

(۴) أَنْ يَنْوِي عَنْ رَمَضَانَ إِنْ كَانَ غَدًا مِنْهُ وَعَنْ التَّطَوُّعِ إِنْ كَانَ مِنْ شَعْبَانَ، يَكْرَهُ -

کذا فی العمدة (ج ۱۰ ص ۲۸۰) باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم إذا رأيتم الهلال فهو رمضان

وراجع للتفصيل فتح الملهم (ج ۳ ص ۱۰۷ و ۱۰۸) باب وجوب صوم رمضان لرؤية الهلال - و

أوحب المسالك (ج ۳ ص ۸۳ و ۸۴) صيام اليوم الذي يشك فيه - ۱۲ رشيد اشراف

ارشاد ہے ” فَإِنْ غَمَّ عَلَيْكُمْ فَقَدْ سِوَالَهُ “ جس کا مطلب یہ ہے کہ اگر بادل غم

لے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۷۵۶) باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم إِذَا رَأَيْتُمُ الْهَلَالَ فَصُومُوا اَلْهُ — فی حدیث ابن عمر پوری روایت اس طرح مروی ہے ” اَنْ رَسُولُ اللّٰهِ صلی اللہ علیہ وسلم ذَكَرَ مَعْنَانِ فَقَالَ : لَا تَصُومُوا حَتَّى تَرَوْا الْهَلَالَ وَلَا تَقْطُرُوا حَتَّى تَرَوْهُ فَإِنْ غَمَّ عَلَيْكُمْ فَقَدْ سِوَالَهُ “ — یعنی روزہ اس وقت تک نہ رکھو جب تک چاند نہ دیکھ لو اور اسی طرح عید کے لئے افطار بھی اس وقت تک نہ کرو جب تک کہ چاند نہ دیکھ لو، اور اگر چاند تم پر مستور ہو جائے تو حساب لگالو۔

حضرت ابن عمرؓ کی ایک روایت اس طرح مروی ہے ” اَنْ رَسُولُ اللّٰهِ صلی اللہ علیہ وسلم قَالَ : الشَّهْرُ تِسْعَ عَشْرُونَ لَيْلَةً فَلَا تَصُومُوا حَتَّى تَرَوْهُ فَإِنْ غَمَّ عَلَيْكُمْ فَانْكُلُوا الْعِدَّةَ ثَلَاثِينَ “۔ صحیح بخاری، حوالہ بالا۔
حضرت مولانا مفتی محمد رفیع صاحب قدس سرہ نے اپنے رسالہ ” رویت ہلال “ (ص ۱۵) مسئلہ چاند کے وجود کا نہیں رویت شہود کا ہے میں ان دونوں حدیثوں کو ذکر کر کے بعد اس موضوع پر بغیر بحث کی ہے چنانچہ لکھتے ہیں :

” یہ دونوں حدیثیں حدیث کی دوسری سبب مستند کتابوں میں بھی موجود ہیں جن پر کسی محدث نے کلام نہیں کیا۔ اور دونوں میں روزہ رکھنے اور عید کرنے کا مدار چاند کی رویت پر رکھا ہے۔ لفظ ” یَظُنُّ “ عربی زبان کا مشہور لفظ ہے جس کے معنی کسی چیز کو آنکھوں سے دیکھنے کے ہیں۔ اس کے سوا اگر کسی دوسرے معنی میں لیا جائے تو وہ حقیقت نہیں مجازی۔ اس لئے حامل اس ارشاد نبوی کا یہ ہوا کہ تمام احکام شرعیہ جو چاند کے ہونے یا نہ ہونے سے متعلق ہیں ان میں چاند کا ہونا یہ ہے کہ عام آنکھوں سے نظر آئے۔ معلوم ہوا کہ مدار احکام چاند کا اُنق پر وجود نہیں بلکہ رویت ہے۔ اگر چاند اُنق پر موجود ہو مگر کسی وجہ سے قابل رویت نہ ہو تو احکام شرعیہ میں اس وجود کا اعتبار نہ کیا جائے گا۔

حدیث کے اس مفہوم کو اسی حدیث کے آخری جملہ نے اور زیادہ واضح کر دیا جس میں یہ ارشاد ہے کہ اگر چاند تم سے مستور اور چھپا ہوا رہے، یعنی تمہاری آنکھیں اس کو نہ دیکھ سکیں تو پھر تم اس کے مکلف نہیں کہ ریاضی کے حسابات سے چاند کا وجود اور پیدائش معلوم کرو اور اس

عمل کرو، یا آلات رصدیہ اور دُکھانیوں کے ذریعہ اس کا وجود دیکھو، بلکہ فرمایا ” فَإِنْ غَمَّ عَلَيْكُمْ فَانْكُلُوا الْعِدَّةَ ثَلَاثِينَ “ یعنی اگر چاند تم پر مستور ہو جائے تو تیس دن پورے کر کے عید ختم سمجھو۔ اس میں لفظ ” غَمَّ “ خاص طور سے قابلِ نظر ہے، اس لفظ کے لغوی معنی عربی محاورہ کے اعتبار سے ” بھلا کرنا “

وشرح تاملوس یہ ہیں :-

باب میں آگے یہ الفاظ مروی ہیں ”فإن حالت دونہ غیاۃ فاکملوا ثلاثین یوماً“ جس کے صاف واضح ہے کہ یہ اُس صورت کا بیان ہے کہ چاند اُنق پر موجود ہو لیکن عارض کی وجہ سے نظر نہ آسکتا ہو ایسی صورت میں بھی تیس دن پورے کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔

پھر شریعت نے ثبوت ہلال کا مدار حسابات پر اس لئے نہیں رکھا کہ اگر ایسا کیا جاتا تو اس سے صرف متمدن علاقے ہی فائدہ اٹھا سکتے تھے، دیہاتوں اور جنگلوں میں رہنے والے اس سے مستفید نہیں ہو سکتے تھے، حالانکہ شریعت سب کے لئے عام ہے۔ اس کے علاوہ حسابات کے طریقے خواہ کتنے ترقی یافتہ ہو جائیں لیکن ان میں غلطیوں کا امکان بہر حال موجود ہے، اس کی تفصیل یہ ہے کہ حسابات کے قواعد کلیہ اکثر و بیشتر قطعی ہوتے ہیں لیکن جب اُن کلیات کا انطباق جزئیات پر کیا جاتا ہے تو اس میں بسا اوقات غلطی ہو جاتی ہے، مثلاً یہ بات تو قطعی ہے کہ دو اور دو چار ہوتے ہیں، لیکن دو کے بارے میں فیصلہ کرنا کہ یہ واقعہ دو ہی ہے اس سے کچھ کم یا زائد نہیں، اس میں تو اس دھوکہ کھا سکتے ہیں، اور اگر اس میں ایک سوت کا بھی فرق ہو جائے تو وہ آگے چل کر سینکڑوں میل کا فرق پیدا کر دیتا ہے ۲ اسی لئے ریاضی کے مشہور امام ابو رجحان البیرونی

اور عام حکومتوں میں کوئی جج ہی کر سکتا ہے جو شاہدوں کے حالات اور بیانات کو پرکھ کر معتبر یا غیر معتبر شہادت کو پہچانے گا۔

اُن اگر مسئلہ چاند کے وجود کا ہوتا تو بیشک وہ قاضی شرعی یا جج کے دیکھنے کی کوئی چیز نہیں وہ ماہرین فلکیات ہی بتا سکتے ہیں، کوئی قاضی یا جج بھی اس مسئلہ کا فیصلہ کرتا تو ماہرین فلکیات کے بیان پر ہی کرتا ۱۲ مرتب عفی عنہ

۱۱ اسی مفہوم کی ایک روایت بخاری (ج ۱ ص ۲۵۶) میں ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے ”صوموا لرؤیتہ واقطروا لرؤیتہ فان انعم علیکم فاکملوا عدة شعبان ثلاثین“ ۱۲ م

حاشیہ صفحہ ۵۲۱

۱۱ دیکھئے ”رؤیت ہلال“ (ص ۲) ”چاند کے مسئلہ میں رؤیت کی شرط میں حکمت و مصلحت“ ۱۲ م

۱۲ دیکھئے ”رؤیت ہلال“ (ص ۲۶ تا ص ۳۲) - ۱۲ م

نے اپنی کتاب ”الآثار الباقیۃ“ میں تصریح کی ہے کہ ہلال کے بارے میں قطعی حساب لگانا ممکن نہیں، اور ابوریحان البیرونی ریاضی کا وہ محقق ترین امام ہے جس کے بارے میں روس کے سائنسدانوں نے یہ اعتراف کیا ہے کہ ہم نے راکٹوں اور مصنوعی سیاروں کی ایجاد اس کی تحقیقات کی بنیاد پر کی ہے۔ لہذا شریعت نے ان حسابی پیچیدگیوں پر ان احکام کی بنیاد رکھنے کے بجائے رویت پر بنیاد رکھی ہے۔

۱۔ اس کتاب کا پورا نام ہے ”الآثار الباقیۃ عن القرون الخالیۃ“۔ یہ کتاب ایک جرمن ڈاکٹر سیڈوورڈ سٹوارڈ کے حاشیہ کے ساتھ یزک میں چھپ کر شائع ہوئی ہے اس میں آلات رصدیہ کے ان نتائج کے غیر یقینی ہونے کے مسئلہ کو تمام ماہرین فن کا اجماعی اور اتفاق نظر یہ بتلایا ہے۔ اس کے الفاظ یہ ہیں:

”ان علماء البیتۃ مجمعون علی ان المقادیر المفروضۃ فی أواخر اعمال رویتہ البہلال ہی البعاد لم یوقف علیہا إلا بالتجربۃ، وللمناظر أحوال بندسیۃ یتفاوت لأجلہا المحسوس بالبصر فی العظم والصغر وفی ما إذا تأملہا تأمل منصف لم یتطع بت حکم علی وجوب رویتہ البہلال أو امتناعہا“

”یعنی علماء ریاضی دہشت اس پر متفق ہیں کہ رویت ہلال کے عمل میں آنے کے لئے جو مقداریں فرض کی جاتی ہیں وہ سب ایسی ہیں جن کو صرف تجربہ ہی سے معلوم کیا جاسکتا ہے اور مناظر کے احوال مختلف ہوتے ہیں جن کی وجہ سے آنکھوں سے نظر آنے والی چیز کے سائز میں چھوٹے بڑے ہونے کا فرق ہو سکتا ہے اور فضائی و فلکی حالات ایسے ہیں کہ ان میں جو بھی ذرا غور کرے گا تو رویت ہلال کے ہونے یا نہ ہونے کا کوئی قطعی فیصلہ نہ کر سکے گا۔“

آثار باقیہ (ص ۱۹۸، طبع ۱۹۲۳ء یزک) ”رویت ہلال“ (ص ۲۰ تا ص ۳۲) ۱۲ مرتب

۲۔ رویت ہلال (ص ۳۰) ۱۲

۳۔ اس جگہ پر شبہ کیا جاتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے چاند کے معاملہ میں جو رویت کو مدار قرار دیا اور وجود کا اعتبار نہیں کیا اس کی وجہ یہ تھی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں غیر آنکھوں سے دیکھنے کے چاند کے وجود کا پتہ چلانے کے طریقہ رائج نہ تھے، ایسے آلات موجود نہ تھے جن سے چاند کا اتنی پر موجود ہونا دریافت کیا جاسکے۔

لیکن دنیا کی تاریخ پر نظر رکھنے والوں سے یہ بات مخفی نہیں کہ ریاضی کے یہ فنون آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک سے بہت پہلے دنیا میں رائج تھے اور خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں مصر و شام اور ہندوستان میں رصد گاہیں قائم تھیں، ان چیزوں کے معاملہ میں نہایت صحیح پیمانے پر پیشین گوئیاں کی جاسکتی تھیں، اور خلافت راشدہ کے دوسرے دور یعنی حضرت فاروق اعظم کے زمانہ میں تو مصر و شام اسلام کے زیر نگین آچکے تھے ہر فن کے ماہرین موجود تھے۔ اگر بالفرض عہد رسالت میں ایسے آلات کی گمبائی اس حکم کا سبب ہوتی تو فاروق جیسا دانشمند

جو شخص کے لئے ہر وقت اور ہر جگہ کام دے سکتی ہے، اس مسئلہ کی مزید تفصیل کے لئے حضرت مفتی صاحب رحمۃ اللہ علیہ کا رسالہ ”رویت ہلال“ کافی دشانی ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الصَّوْمِ بِالشَّهَادَةِ

عن ابن عباس قال: جاء أعمر بنی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال: إني رأيت الهلال فقال: أتشهد أن لا إله إلا الله؟ أتشهد أن محمداً رسول الله؟ قال: نعم، قال: يا بلال: أذن في الناس أن يصوموا غداً؟ اگر مطلع صاف نہ ہو یعنی کوئی بادل یا غبار یا دھواں وغیرہ افق پر ایسا چھایا ہو کہ چاند کو چھپا دے تو رمضان کے علاوہ دوسرے مہینوں کے لئے دوسرا یا ایک مرد اور دو عورتوں کی شہادت کافی ہے،

امام کب اس کو گوارا کرتا کہ مجبوری اور نایابی کے سبب جو حکم دیا گیا اس کو آج بھی باقی رکھے، مگر تاریخ اسلام شاہد ہے کہ پورے خلافت راشدہ اور اس کے مابعد تمام عالم اسلامی میں یہی اصول مانا گیا اور اسی پر امت مسلمہ کا عمل قائم رہا۔ ”رویت ہلال“ (ص ۱۹ و ۲۰) ۱۲ مرتب

حاشیہ صفحہ ۵۲۱

یہ رسالہ ”ادارۃ المعارف، دارالعلوم کراچی“ سے شائع ہو چکا ہے، یہ اپنے موضوع پر جامع ترین رسالہ

ہے اور عوام و خواص کے لئے ناگزیر ہے ۱۲ مرتب عن

۱۲ شرح باب از مرتب ۱۲

بشرطیکہ شاہد کے اوصاف ان میں موجود ہوں اور خود چاند دیکھنے کی شہادت دیں یا اس بات کی

لے معنی: (۱) گواہ کا مسلمان ہونا، چنانچہ غیر مسلم کی شہادت ردیت ہلال میں قبول نہیں۔

(۲) عاقل ہونا، چنانچہ دیوانے کی شہادت کسی چیز میں بھی قابل قبول نہیں۔

(۳) بالغ ہونا، چنانچہ نابالغ بچے کی شہادت بھی معتبر نہیں۔

(۴) بینا ہونا، چنانچہ چاند کے بارے میں (نا بینا کی شہادت قابل قبول نہیں۔

(۵) شاہد کا عادل ہونا۔۔۔ یہ شہادت کی سب سے اہم شرط ہے جو ہر قسم کی شہادت میں ضروری سمجھی

جاتی ہے (اس شرط کی تفصیل کے لئے دیکھئے ”ردیت ہلال“ ص ۴۵ تا ص ۴۸)

(۶) شرائط شہادت میں سے ایک لفظ ”شہادت“ ہے کہ اس کے بغیر کوئی گواہی قبول نہیں کی

جائے گی۔ وجہ یہ ہے کہ لفظ ”شہادت“ میں حلف اور قسم کے معنی بھی ہیں اور واقعہ کے خود مشاہدہ کرنے کا

اقرار بھی ہے، اس لئے ہر گواہ پر لازم ہے کہ اپنا بیان پیش کرنے سے پہلے یہ کہے کہ میں شہادت دیتا ہوں

کہ فلاں واقعہ اس طرح ہوا ہے جس کے معنی یہ ہوئے کہ میں حلفی بیان دیتا ہوں کہ فلاں واقعہ میں نے

بچشم خود دیکھا ہے۔

(۷) ایک شرط یہ ہے کہ جس واقعہ کی گواہی دے رہا ہو اس کو بچشم خود دیکھا ہو محض سنی سنائی بات

نہ ہو، ہاں اگر کوئی شخص غدر کے سبب گواہی کے لئے حاضر نہیں ہو سکتا تو وہ اپنی گواہی پر دو مردوں یا ایک

مرد اور دو عورتوں کو گواہ بنا کر مجلس قاضی میں بھیج سکتا ہے ایسی صورت میں مجلس قضا میں ان لوگوں کی گواہی

اس ایک ہی شخص کے قائم مقام سمجھی جائے گی۔

(۸) آٹھویں شرط مجلس قضا ہے معنی شاہد کے لئے ضروری ہے کہ قاضی کی مجلس میں خود حاضر ہو کر شہاد

ت دے لیں پردہ یا دوسرے بذریعہ خط یا ٹیلیفون یا وائرلیس، ریڈیو وغیرہ جدید آلات کے ذریعہ کوئی شخص

شہادت دے تو وہ شہادت نہیں بلکہ محض ایک خبر ہے چنانچہ جن معاملات و مسائل میں خبر کافی ہو ان میں

اس پر عمل جائز ہوگا اور جن معاملات میں ثبوت کیلئے شہادت ضروری ہے ان میں خبر کافی نہ سمجھی جائے گی،

اگرچہ آواز پہچانی جائے اور بولنے والا ثقہ اور قابل شہادت ہو۔

یہ تمام شرائط شہادت ہلال کے لئے ضروری ہیں۔

(بانی جامعہ اسلامیہ)

واضح ہے کہ شہادت اور خبر دو علیحدہ علیحدہ چیزیں ہیں اور ان دونوں میں بہت بڑا فرق ہے بعض

کلام بحیثیت خبر کے معتبر اور قابل اعتماد ہوتے ہیں مگر بحیثیت شہادت نا قابل قبول ہوتے ہیں شریعت اسلام (بانی جامعہ اسلامیہ)

شہادت دیں کہ ہمارے سامنے فلاں شہر کے قاضی کے سامنے گواہ پیش ہوئے ، قاضی نے گواہی کو قبول کر کے اعلان عام رمضان یا عید کا کر دیا ۔

اور اگر مطلع صاف ہو یعنی ایسا گرد و غبار ، دھواں یا بادل وغیرہ افق پر چھپا یا ہوا نہیں ہے جو چاند کی رؤیت میں حائل ہو سکے اور اس کے باوجود کسی بستی یا شہر کے عام لوگوں کو چاند نظر نہیں آیا تو ایسی صورت میں ہلال عیدین کے لئے صرف دو چار گواہوں کے اس بیان کا اعتبار نہ ہوگا کہ ہم نے اس بستی یا شہر میں چاند دیکھا ہے بلکہ اس صورت میں ایک حجم غفیر یعنی بڑی جماعت کی گواہی ضروری ہوگی جو مختلف اطراف سے آئے ہوں اور اپنی اپنی جگہ چاند دیکھنا بیان کریں کسی سازش کا احتمال نہ ہو اور جماعت کی کثرت کے سبب عقلاً یہ باور نہ کیا جاسکے کہ اتنی بڑی جماعت جھوٹ بول سکتی ہے ، اس جماعت کی تعداد کے متعلق فقہاء کے مختلف اقوال ہیں ، بعض نے پچاس کا عدد

میں تو ان کا فرق بہت واضح اور صاف ہے ہی ۔ آج تک تمام دنیا کی عدالتوں میں بھی ان دونوں چیزوں کا فرق قانونی حیثیت سے محفوظ ہے ، ٹیلیگراف ، ٹیلیفون ، ریڈیو ، اخبارات اور خطوط کے ذریعہ جو خبریں دنیا میں نشر ہوتی ہیں ان کا نشر کرنے والا یا لکھنے والا اگر کوئی قابل اعتماد شخص ہو تو بحیثیت خبر کے وہ سارے جہان میں قبول کی جاتی ہے اس پر اعتماد کر کے لاکھوں کروڑوں کے کاروبار ہوتے ہیں ، دنیا بھر کے معاملات ان خبروں پر چلتے ہیں ، عدالتیں بھی بحیثیت خبر کے ان کو تسلیم کرتی ہیں ۔

لیکن کسی مقدمہ اور معاملہ کی شہادت کی حیثیت سے ان خبروں کو کوئی دنیا کی عدالت قبول نہیں کرتی اور ایسی خبروں کی بنیاد پر کسی مقدمہ کا فیصلہ نہیں دیتی ، بلکہ یہ ضروری قرار دیتی ہے کہ گواہ مجسٹریٹ کے سامنے حاضر ہو کر گواہی دے تاکہ اس پر حرج کی جاسکے اور چہرہ بشرہ وغیرہ کی کیفیات اس کو پرکھا جاسکے یہی حکم شریعت اسلام کا ہے ۔ ورنہ یہ کہ خبر کوئی حجت ملزمہ نہیں جو دوسرے کو ماننے پر اور اپنا حق چھوڑنے پر مجبور کر دے ۔ جس کو خبر دینے والے کی دیانت اور سچائی پر بھروسہ ہو وہ ماننے کا جس کو نہ ہو وہ ماننے پر مجبور نہیں کیا جاسکتا ، بخلاف شہادت کے کہ وہ حجت ملزمہ ہے ۔ جب شرعی شہادت سے کسی معاملہ کا ثبوت قاضی یا جج نے تسلیم کر لیا تو قاضی یا جج اس پر مجبور ہے کہ اس کے موافق فیصلہ دے اور فریق مخالف اس پر مجبور ہے کہ اس کو تسلیم کر لے جبکہ یہ اجبار و الزام صرف خبر سے نہیں ہوتا ، واللہ اعلم

یہ تمام تر تفصیل ”رؤیت ہلال“ (ص ۴۲ تا ۵۰) سے ماخوذ ہے ۱۲ مرتبہ عفی عنہ

بیان کیا ہے ، مگر صحیح یہ ہے کہ کوئی خاص تعداد شرعاً متعین نہیں جتنی تعداد سے یقین ہو جائے کہ یہ سب مل کر جھوٹ نہیں بول سکتے ہیں وہی تعداد کافی ہے خواہ پچاس ہوں یا کم و بیش ۔ البتہ ہلال رمضان و عیدین کے علاوہ باقی نو مہینوں کے چاند میں خواہ ابر ہو یا مطلع صاف ہو و مرد یا ایک مرد و عورتوں کی شہادت کافی ہے (شامی ج ۶ ص ۱۵۶) کیونکہ ان مہینوں کے چاند دیکھنے کا عام طور پر اہتمام نہیں کیا جاتا ۔

صرف رمضان کے چاند کیلئے مطلع صاف نہ ہونے کی صورت میں ایک ثقہ مسلمان مرد یا عورت کی شہادت بھی کافی ہے ، کیونکہ حدیث باب کی بنا پر اس معاملہ میں شہادت ضروری نہیں بلکہ خبر کافی ہے لیکن مطلع صاف ہونے کی صورت میں یہاں بھی حتم غفیر یعنی بڑی جماعت کی شہادت ضروری ہوگی ، ایسی صورت میں ایک دو شخص کی گواہی قابل اعتبار نہیں ہوگی ۔ واللہ اعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَا جَاءَ شَهْرُ عِيدٍ لَا يَنْقُصَانِ

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : شهر عید لا ینقصان رمضان

۱۔ یہ تمام تر تفصیل ”رؤیت ہلال“ (ص ۵۲ و ۵۳) سے ماخوذ ہے ، بتغیر سیر من المرتب ۱۲
 ۲۔ اعلم انہ لو شہد رجل برویة الهلال نہارا لا یعتبر بہا سوا رکانت قبل الزوال أو بعد ، ولو شہد برویة فی اللیلۃ الماضیة فان کان ہلال رمضان فلیعم بقیة یومہ و یقضیہ ان اکل ، وان لم یاکل و کان قبل الفجر لکبری صام ولا قضاء ۔ عدم العبرة لہا علی قول ابی حنیفہ و محمد ، والأصل عندہما انہ لا تعتبر رؤیة نہارا ، وانما العبرة لرؤیة بعد غروب الشمس . وعند ابی یوسف تفصیل ، وراجح لہ ”رد المحتار“ وفيہ : وقد صرحتم أئمة المذاهب الاربعہ بان صحیح انہ لا عبرة برؤیة الهلال نہارا ، وانما المعیر رؤیة لیلا ۔ کذا فی المعارف (ج ۶ ص ۲۳) ۱۲ مرتب
 ۳۔ فان قیل : کیف سکی شہر رمضان شہر عید وانما العید فی شوال فقد اجاب عنہ الاثرم بجوابین :
 احدہما انہ قد یری ہلال شوال بعد الزوال من آخر یوم رمضان ۔

والثانی لما قرب العید من الصوم اضا فتہ العرب الیہ بما قرب منه ۔

قلت (ای یقول العینی) فی بعض الفاظ الحدیث التصریح بان العید فی رمضان ، رواہ أحمد فی مسندہ ، قال : حدثنا محمد بن جعفر حدثنا شعبۃ قال سمعت خالد الحذاء یحدث عن عبد الرحمن بن ابی بکر عن

وذوالحجۃ " حدیث باب کی تشریح میں علماء کے مختلف اقوال ہیں :

① انہما لا ینقصان معافی سنۃ واحدة ، یہ امام احمدؒ کا قول ہے کما نقلہ الترمذی فی الباب ، جس کا مطلب یہ ہے کہ ایک سال میں رمضان اور ذی الحجہ دونوں کے دونوں انتیس کے نہیں ہو سکتے ان میں سے ایک اگر انتیس کا ہوگا تو دوسرا لامحالہ تیس کا ہوگا ، لیکن یہ قول مشاہدہ کے خلاف اور بدلتہ غلط ہے ۔

② لا ینقصان فی الأحکام ، ائی أن الأحکام فیہا متکاملۃ وإت کانا تسعة وعشرون۔ یعنی مہینہ اگر چہ انتیس دن کا ہو احکام اس پر مکمل تیس دن کے جاری ہوں گے امام طحاویؒ اور امام بیہقیؒ نے یہی قول اختیار کیا ہے ۔

③ لا ینقصان معافی سنۃ واحدة علی طریق الأكثر الأغلب وإن بدر وقوع ذلك۔ حکاکہ الحافظ فی " الفتح "۔

④ انہما لا ینقصان معافی الحقیقۃ وإن نقصانی بؤیۃ العین لعذر ، یعنی یہ دونوں مہینے کچھ بھی انتیس کے نہیں ہوتے ، اگر کسی وجہ سے ظاہر نظر میں انتیس کے معلوم بھی ہوں تب بھی حقیقت میں دونوں انتیس کے نہیں ہوں گے ۔

⑤ انہما لا ینقصان فی الفضائل ، یعنی عشرہ ذی الحجہ بھی فضیلت میں رمضان کی طرح ہے ۔

ابن ابی عمیر عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال : شہران لا ینقصان فی کل واحد منہما عید رمضان ذوالحجۃ " و ہذا إسنادہ صحیح ۔
کذا فی العمدة (ج ۱۰ ص ۲۸۵) باب شہرا عید لا ینقصان ۱۲ رشید اشرف

حاشیہ صفحہ ۵۲۸

۱۔ شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۲۷۶) باب معنی قول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم شہرا عید لا ینقصان رمضان ذوالحجۃ ۱۲ م

۲۔ السنن الکبریٰ (ج ۴ ص ۲۵۱) باب الشہر یخرج تسعا وعشرین فیکمل صیامہم ۱۲ م

۳۔ (ج ۴ ص ۱۰۷) باب شہرا عید لا ینقصان ۱۲ م

۴۔ مذکورہ چوتھی اور پانچویں توجیہ ابن حبان کی بیان کردہ ہیں ۔ کما حکاہ العینی فی العمدة (ج ۱۰ ص ۲۸۵)

باب شہرا عید لا ینقصان ۔ نیز پانچویں توجیہ علامہ خطابیؒ نے نقل کی ہے ۔ دیکھئے معالم السنن فی ذیل " المختصر "

للمنذری (ج ۳ ص ۲۱۲) باب الشہر یكون تسعا وعشرین ۱۲ مرتب

⑥ انھما لا ینقصان فی عام بعینہ ، وهو العام الذی قال فیہ صلی اللہ علیہ وسلم تلك المقالة .

⑦ بعض حضرات نے اس کو اس کے ظاہر پر محمول کیا ہے یعنی یہ مہینے کبھی اتنیس کے نہیں ہوتے ، لیکن یہ قول مشاہدہ کے خلاف اور بدلاہتہ باطل ہے ۔

⑧ ان دونوں مہینوں میں ایام کے اعتبار سے اگر کچھ کمی واقع بھی ہوگی تو اس کی تلافی ان دونوں مہینوں کی عظمت شان سے ہو جائے گی ، فلا ینبغی وصفہما بالانقصان ۔

⑨ امام اسحاقؒ کے نزدیک اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ دونوں مہینے اگر عدد ایام کے اعتبار سے کم بھی ہو جائیں تب بھی اجر و ثواب کے اعتبار سے کم نہیں ہوں گے ۔

ان تمام اقوال میں یہ آخری قول ہی راجح ہے ۔ واللہ اعلم

(از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَا جَاءَ لِكُلِّ أَهْلِ بَلَدٍ رُؤْيَاهُمْ

أخبرني كريب بن أم الفضل بنت الحارث بعثته إلى معاوية بالشام قال: فقد مت الشام نقضت حاجتها واستهل على هلال رمضان وأنا

له وهذا حكاية ابن بريزة من قبله أبو الوليد ابن رشد ونقله المحب الطبري عن أبي بكر بن نورك، كذا

في فتح الباري (ج ۴ ص ۱۰۷) باب شهر أعياد لا ينقصان ۱۲م

له كما في الفتح (ج ۴ ص ۱۰۶) ۱۲م

له قاله الزين بن المنير، كما في الفتح (ج ۴ ص ۱۰۷) ۱۲م

له كذا في الفتح (ج ۴ ص ۱۰۶) باب شهر أعياد لا ينقصان ۱۲م

له كما قال البزوري في المعارف (ج ۶ ص ۲۷) ۱۲م

له حديث باب سے متعلق تفصیل کیلئے دیکھئے ؛

(۱) فتح الباری (ج ۴ ص ۱۰۶ تا ۱۰۸) باب شهر أعياد لا ينقصان .

(۲) عمدة القاری (ج ۱۰ ص ۲۸۴ تا ۲۸۶) باب شهر أعياد الخ .

(۳) معارف السنن (ج ۶ ص ۲۵ تا ۲۹) ۱۲م

بالشام فرأينا الهلال ليلة الجمعة ثم قدمت المدينة في آخر الشهر فسألني ابن عباس ثم ذكر الهلال فقال : متى رأيت الهلال ؟ فقال : رأينا ليلة الجمعة ، فقلت : رأينا ليلة الجمعة ، فقال : أنت رأيت ليلة الجمعة ؟ فقلت : رأيت الناس وصاموا وصام معارضة ، فقال : لكن رأينا ليلة السبت فلاننا لنصوم حتى نكمل ثلاثين يوماً ونراة فقلت : ألا تكتفي برؤية معارضة وصيامه ؟ قال : لا : هكذا امرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم

کیا اختلاف مطلع معتبر ہے؟ | حدیث باب سے ائمہ ثلاثہ نے اس بات پر استدلال کیا ہے کہ اختلاف مطلع شرعاً معتبر ہے لہذا ایک مطلع کی رویت دوسرے مطلع کے لئے کافی نہیں بلکہ ہر شہر کے لوگ اپنی رویت کا الگ اعتبار کریں گے۔

۱۔ حضرت مفتی اعظم قدس سرہ اپنے رسالہ ”رویت ہلال“ (ص ۵۵ و ۵۶) میں لکھتے ہیں : ”رویت ہلال کے معاملہ میں ایک اہم سوال اختلاف مطلع کا بھی سامنے آتا ہے وہ یہ کہ سورج اور چاند یہ تو ظاہر ہے کہ دنیا میں ہر وقت موجود رہتے ہیں ، آفتاب ایک جگہ طلوع ہوتا ہے دوسری جگہ غروب ، ایک جگہ نصف النہار ہوتا ہے تو دوسری جگہ عشاء کا وقت ، اسی طرح چاند ایک جگہ ہلال بن کر چمک رہا ہے ایک جگہ پورا چاند بن کر اور کسی جگہ بالکل غائب ہے ۔

ان حالات میں اگر ایک جگہ لوگوں نے کسی مہینہ کا ہلال دیکھا ان کی شہادت ایسے ملکوں میں جہاں ابھی ہلال نہیں دیکھا گیا اگر پورے شرعی قواعد و ضوابط کے ساتھ پہنچ جائے تو کیا اس کا اعتبار ان ملکوں کے لئے بھی کیا جائے گا یا نہیں ؟ — اس میں ائمہ مجتہدین اور فقہاء کے مختلف اقوال ہیں اور اختلاف کی وجہ یہ نہیں کہ اختلاف مطلع کا اعتبار نہ کرنے والوں کے نزدیک دنیا میں ایسا اختلاف موجود نہیں بلکہ گفتگو اس میں ہے کہ موجود ہوتے ہوئے شرعی احکام میں اس کا اعتبار کیا جائے گا یا نہیں کیونکہ پہلے عرض کیا جا چکا ہے کہ اسلامی معاملات میں چاند سورج اور ان کی گردش اور کیفیات کے حقائق مقصود ہی نہیں ، مقصود صرف امر الہی کا اتباع ہے اور ان گردشوں کو بطور اصطلاح ان احکام کے اوقات کی ایک علامت قرار دیا گیا ہے ۱۲ بتغییر لیسیر من المرتب

۲۔ لہذا ایک مطلع کے لوگوں کا مہینہ دوسرے مطلع والوں کے مہینہ سے پہلے بھی شروع ہو سکتا ہے ۱۲

لیکن حنفیہ کا اصل مذہب یہ ہے کہ اختلاف مطالع معتبر نہیں لہذا اگر کسی ایک شہر میں چاند نظر آجائے تو دوسرے شہر کے لوگ اس کے مطابق رمضان یا عید کر سکتے ہیں خواہ انہیں چاند نظر نہ آئے بشرطیکہ اس شہر میں رویت ہلال کا ثبوت شرعی طریقہ سے ہو جائے یعنی شہادت سے یا شہادت علی الشہادت سے یا شہادت علی القضاء سے یا استفاضہ خبر سے ۔

۱۔ وفي الدر المختار : واختلاف المطالع غير معتبر على ظاهر المذهب ، وعليه اكثر المشايخ وعليه الفتوى ، فيلزم اهل المشرق بروية اهل المغرب اذا ثبت عندهم رؤية ادلك بطريق موجب . كذا في فتح المليم (ج ۲ ص ۱۱۲) باب بيان ان لكل بلد رؤيته

حضرت مفتی صاحب نور اللہ مرقدہ ” رویت ہلال “ (ص ۵۶) میں لکھتے ہیں :۔
” اس مسئلہ میں فقہار امت ، صحابہ و تابعین اور بعد کے علماء کے تین مسلک ہو گئے ، ایک یہ کہ اختلاف مطالع کا ہر جگہ ہر حال میں اعتبار کیا جائے ، دوسرا یہ کہ کسی جگہ کسی حال میں اعتبار نہ کیا جائے تیسرا یہ کہ بلاد بعیدہ میں اعتبار کیا جائے اور قریبہ میں نہ کیا جائے ، اور مجب اتفاق ہے کہ یہ تینوں طرح کا اختلاف فقہار امت حنفی ، شافعی ، مالکی ، حنبلی چاروں فقہ کے فقہار میں موجود ہے ، فرق صرف کثرت و قلت کا ہے ۱۲ مرتبہ عنہ

۲۔ ان تینوں کی تفصیل متن و حواشی میں گزر چکی ہے ۱۲ م
۳۔ اگر کوئی خبر اتنی عام اور مشہور اور متواتر ہو جائے کہ اس کے بیان کرنے والوں کے مجموعہ پر یہ گمان نہ ہو سکے کہ انہوں نے کوئی سازش کی ہے یا سب کے سب جھوٹ بول رہے ہیں ، ایسی خبر کو اصطلاح میں خبر مستفیض یعنی مشہور کہا جاتا ہے ۔

ایسی صورت میں کسی چاند کے لئے باقاعدہ شہادت شرط نہیں رہتی ، خواہ رمضان کا چاند ہو یا عید وغیرہ کا لیکن اس کی شرط یہ ہے کہ مختلف اطراف سے مختلف آدمی یہ بیان کریں کہ ہم نے خود چاند دیکھا ہے یا یہ کہ ہمارے سامنے فلاں شہر کے قاضی نے چاند دیکھنے کی شہادت قبول کر کے چاند ہو جانے کا فیصلہ کیا ہے یا موجودہ آلات مواصلات تار ، ٹیلیفون ، ریڈیو وغیرہ کے ذریعہ مختلف جگہوں سے مختلف لوگوں کے یہ بیانات موصول ہوں کہ ہم نے خود چاند دیکھا ہے یا ہمارے سامنے فلاں شہر کے قاضی نے شہادت سن کر چاند ہونے کا فیصلہ کیا ہے ۔ جب ایسا بیان دینے والوں کی تعداد اتنی کثیر ہو جائے کہ عقلاً ان کے جھوٹ ہونے کا کوئی احتمال نہ رہے تو ایسی خبر مستفیض پر روزہ اور عید دونوں میں عمل جائز ہے ۔ اس میں نہ

البتہ متاخرین حنفیہ میں سے حافظ زبلی نے کتر کی شرح میں لکھا ہے کہ بلاد بعیدہ میں اختلاف مطالع ہمارے نزدیک بھی معتبر ہے لہذا بلاد بعیدہ کی رویت کافی نہیں

شہادت شرط ہے نہ شرائط شہادت ضروری ہیں۔ اس لئے اس میں ریڈیو، تار، ٹیلیفون وغیرہ ہر قسم کی خبروں سے کام لیا جاسکتا ہے، صرف کثرت تعداد اتنی ہونی چاہئے کہ جن کا جھوٹ پرتفق ہونا عتلاً باور نہ کیا جاسکے، اس میں بھی بعض فقہاء نے پچاس اور بعض نے کم و بیش کا عدد متعین کیا ہر ادریح یہ ہے کہ تعداد کوئی متعین نہیں، قاضی یا ہلال کمیٹی کے اعتماد پر مدار ہے، بعض اوقات سو آدمیوں کی خبر بھی مشتبہ ہو سکتی ہے، ایک فقیہ نے فرمایا کہ بلخ میں تو پانچ سو آدمیوں کی خبر بھی کم ہے اور بعض اوقات دس بیس کی خبر سے ایسا یقین کامل حاصل ہو جاتا ہے۔

یاد رہے کہ کسی ایک ریڈیو سے بہت سے شہروں کی خبریں سن لینا استفادہ خبر کے لئے کافی نہیں بلکہ استفادہ خبر جب سمجھا جائے گا جب دس بیس جگہوں کے ریڈیو اپنے اپنے مقامات کے قاضیوں یا ہلال کمیٹی کا فیصلہ نشر کریں یا جن لوگوں نے چاند دیکھا ہے ان کا بیان نشر کریں یا چار پانچ جگہ کے ریڈیو اور دس بیس جگہ کے ٹیلیفون اور خط ٹیلیگرام ایسے لوگوں کے پیچھے جنہوں نے خود چاند دیکھا ہے یا اس جگہ کے قاضی یا ہلال کمیٹی کا فیصلہ بیان کریں تو اس طرح یہ خبر ”خبر مستفیض“ (مشہور) ہو جاتی ہے اور جس شہر میں ایسی خبریں پیچیں وہاں کے قاضی یا ہلال کمیٹی کو اس کا اعتبار کر کے رمضان یا عید کا اعلان کر دینا چاہئے۔

یاد رہے کہ استفادہ خبر وہی معتبر ہوگا جبکہ ایک بڑی جماعت خود چاند دیکھنے والوں سے سن کر یا کسی شہر کے قاضی کا فیصلہ خود سن کر بیان کریں، عامیہ نہ شہرت کہ یہ پتہ نہ ہو کہ کس نے اس کو مشہور کیا ہے کسی خبر کو مستفیض یا مشہور بنانے کے لئے کافی نہیں (شامی ج ۲ ص ۱۲۹)

”رویت ہلال“ (ص ۵۳ و ۵۴ و ۵۵) ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

حاشیہ صفحہ ۵۳۱

۱۔ یعنی علامہ فخر الدین عثمان بن علی الزبلی الحنفی رحمہ اللہ (متوفی ۷۴۳ھ)۔ یہ علامہ جمال الدین

زبلی ”ما حب“ نصب الراية کے شیخ ہیں ۱۲ مرتب

۲۔ یعنی ”تبیین الحقائق“ (ج ۱ ص ۳۲۱) کتاب الصوم، قبیل باب ما یفسد الصوم وما لا یفسدہ، قال:

والأشبه أن یعتبر الھ ۱۲ مرتب

متاخرین نے اسی قول پر فتویٰ دیا ہے۔

لیکن بلاد قریبہ اور بعیدہ کی تفریق کا کیا معیار ہوگا؟ اس کی وضاحت کتب فقہ میں نہیں ہے، البتہ علامہ عثمانیؒ نے فتح الملہم میں اس کا یہ معیار تجویز فرمایا ہے کہ جو بلاد اتنی دور ہوں کہ ان کے اختلاف مطالع کا اعتبار نہ کرنے سے دو دن کا فرق پڑ جائے وہاں اختلاف مطالع معتبر ہوگا (یعنی ایک جگہ کی رویت دوسری جگہ کے لئے کافی نہ ہوگی) کیونکہ اگر ایسے بلاد بعیدہ میں بھی اختلاف مطالع کا اعتبار نہ کیا جائے تو مہینہ یا اٹھائیس دن کا یا اکتیس دن کا ہو سکتا ہے جس کی شریعت میں کوئی نظمیر نہیں ہے۔

۱۔ دیکھئے ”کتاب بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع“ (ج ۲ ص ۸۳) فصل واما شرائط الصوم فتوعلم اور ”رویت ہلال“ (ص ۵۸)۔

۲۔ فی فتح الملہم (ج ۲ ص ۱۱۳) باب بیان ان لكل بلد رؤیتهم الخ: وقال الزیلعی: والاشبه ان یعتبروا وهو مختار صاحب التجرید وغیرہ من المشریح، لکن قال الشیخ ابن الہمام: الاخذ بظاهر الروایة احوط قال فی رد المحتار: وهو المعتمد عندنا وعند المالکیۃ والحنابلۃ، والیہ ذهب اللیث بن سعد امام مصر کما فی المغنی۔

بہر حال متاخرین احناف کے نزدیک بلاد بعیدہ میں اعتبار اختلاف مطالع ہی رائج ہے حضرت کشمیریؒ اور علامہ شبیر احمد عثمانیؒ نے بھی اسی قول کو ترجیح دی ہے۔ جیسا کہ حضرت مفتی صاحب رحمہ اللہ نے ”رویت ہلال“ (ص ۵۸) میں نقل کیا ہے ۱۲ مرتب

۳۔ (ج ۳ ص ۱۱۳) باب بیان ان لكل بلد رؤیتهم الخ) چنانچہ فرماتے ہیں: نعم یشیع ان یعتبر اختلافہا ان لزم منه التفاوت بین البلدین باکثر من یوم واحد، لان النصوص مصرحة بكون الشهر تسعة وعشرين أو ثلاثين، فلا تقبل الشهادة ولا یعمل بہا فیما دون اقل العاد ولا ازید من اکثرہ۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم ۱۲ مرتب

۴۔ اور جہاں دو دن سے کم فرق ہو وہاں اختلاف مطالع معتبر نہیں ہوگا ایسی صورت میں ایک شہر کی رویت دوسرے شہر کے لئے کافی ہو سکتی ہے ۱۲ م

۵۔ جس کی مزید وضاحت یہ ہے کہ احادیث مبارکہ میں یہ بات منصوص اور قطعی طور پر ثابت ہے کہ کوئی مہینہ اکتیس دن سے کم اور تیس دن سے زائد نہیں ہو سکتا، چنانچہ موطا امام مالکؒ ۲۲۵، کتاب الصیام، باب ما جاز فی رؤیة الهلال للصیام والغفر فی رمضان میں حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے (باقی صفحہ آئندہ)

حضرت ابن عباسؓ کی حدیث باب چونکہ ائمہ ثلاثہ کے مسلک کے عین مطابق اور ان کی مستدل ہے اس لئے حنفیہ کی طرف سے اس کی متعدد توجیہات کی جاتی ہیں۔

ایک یہ کہ حضرت ابن عباسؓ کا یہ فیصلہ اس بات پر مبنی تھا کہ انہیں نے شام کو مدینہ طیبہ کے مقابلہ میں بلاد بعیدہ میں سے شمار کیا اور بلاد کا قُرب و بُعد ایک اجتہادی چیز ہے۔
اور ایک توجیہ یہ کی گئی ہے کہ حضرت ابن عباسؓ کے نزدیک اگرچہ اختلاف مطالع معتبر نہیں تھا اور شام کی رؤیت مدینہ طیبہ کے لئے کافی ہو سکتی تھی لیکن چونکہ خبر دینے والے

نیز "آن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال: الشهر تسع وعشرون يوماً قلاً تصوموا حتى تروا الهلال" نیز مسلم (ج ۱ ص ۳۴۷) باب وجوب صوم رمضان لرؤية الهلال، میں مروی ہے "الشهر ثلاثون و طبق كفيه ثلاث مرات" نیز مروی ہے "عن النبي صلی اللہ علیہ وسلم قال إنا أمة أمية لا نكتب ولا نحسب" الشهر هكذا وهكذا، وعقد الأبهام في الثالثة والشهر هكذا وهكذا يعني تمام ثلاثين — لهذا ہمارے زمانہ میں جبکہ مشرق و مغرب کے فاصلے چند گھنٹوں میں طے ہو رہے ہیں اگر بلاد بعیدہ میں اختلاف مطالع کو مطلقاً نظر انداز کر دیا جائے تو نصوص مذکورہ کے قطعی خلاف یہ لازم آجائے گا کہ کسی شہر میں اٹھائیس تاریخ کو بعید ملک سے اس کی شہادت پہنچ جائے کہ آج وہاں چاند دیکھ لیا گیا ہے تو اگر اس شہر کو دوسرے کے تابع کیا جائے تو اس کا مہینہ اٹھائیس کا رہ جائے گا، اسی طرح اگر کسی شہر میں رمضان کی تیس تاریخ کو کسی بعید ملک کے متعلق بذریعہ شہادت یہ ثابت ہو جائے کہ آج وہاں اسی تاریخ ہے اور اگر چاند نظر نہ آیا تو کل وہاں روزہ ہو گا اور اتفاقاً چاند نظر نہ آیا تو ان کو اکتیس روزے رکھنے پڑیں گے اور مہینہ اکتیس کا قرار دینا پڑے گا جو نص قطعی کے خلاف ہے اس لئے ناگزیر ہے کہ بلاد بعیدہ میں اختلاف مطالع کا اعتبار کیا جائے۔

اگر کہا جائے کہ ایسی صورت میں جہاں اٹھائیس تاریخ کو مہینہ ختم کرنا پڑا وہاں یہ کہا جائے گا کہ ان لوگوں نے ایک دن بعد مہینہ شرع کیا ہے، لہذا ایک دن کا روزہ قضا کریں، اسی طرح جہاں تیس تاریخ پر بھی مہینہ ختم نہیں ہوا وہاں یہ قرار دیا جائے گا کہ ان لوگوں نے مہینہ ایک دن پہلے شرع کر لیا تھا تو مہینہ کا پہلا روزہ غلط ہوا، اس طرح مہینوں کے دنوں کا نص قطعی کے خلاف گھٹنا بڑھنا لازم نہیں آتا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ جب ان لوگوں نے عام رؤیت یا ضابطہ شہادت کے مطابق مہینہ شرع کیا تو دور دور کی شہادت کی بنا پر خود مقامی شہادت یا رؤیت کو غلط یا جھوٹا قرار دینا عقلاً معقول ہے نیز علما نے اس لئے یہ توجیہ غلط ہے۔

هذا كله ما خذوا من "رؤية هلال" (ص ۵۸) إلى (ص ۶۰) بزيادة من المرتب عاقله الله ۱۲

صرف حضرت کریج تھے اور نصاب شہادت موجود نہ تھا اس لئے حضرت ابن عباسؓ نے اُسے قبول نہ کیا۔

اس پر اشکال ہو سکتا ہے کہ مسئلہ رمضان کی رویت کا تھا جس میں شہادت شرط نہیں ہوتی لہذا اگر اختلاف مطالع کا اعتبار نہ ہو تو حضرت ابن عباسؓ کو حضرت کریج کے بیان کا اعتبار کرتے ہوئے شام کی رویت کا اعتبار کرنا چاہئے تھا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ اگرچہ رمضان کے چاند کا معاملہ تھا لیکن چونکہ گفتگو مہینہ کے آخر میں ہو رہی تھی اس لئے اس سے عید کا مسئلہ متعلق ہو گیا تھا اور اس میں ایک شخص کی خبر یا شہادت کافی نہ تھی، اور یہاں چاند کی خبر دینے والے صرف حضرت کریج تھے۔

۱۰۔ دیکھئے فتح الملہم (ج ۳ ص ۱۱۳) باب بیان ان لکل بلد رؤیتہم۔ ۱۱۲ م
لیکن مذکورہ جواب حاکم زلیعی شارح کنز اور متاخرین حنفیہ کی جانب سے تو کافی ہو سکتا ہے جو بلاد بعیدہ میں اختلاف مطالع کے معتبر ہونے کے قائل ہیں لیکن متون حنفیہ کی روایات پر اعتراض پھر بھی باقی رہتا ہے اس لئے کہ متقدمین احناف اختلاف مطالع کو مطلقاً غیر معتبر مانتے ہیں۔ فتاویٰ ۱۲ مرتبہ عفی عنہ

حاشیہ منقولہ

۱۱۔ کہانی "المعارف" للبنوری (ج ۶ ص ۲۱) فقال: وأجیب بأنه لا دلیل فیہ لأنہ لم یشهد علی شہادۃ غیرہ ولا علی حکم المحاکم، ولئن سلم فلا نہ لم یأت بلفظ الشہادۃ، ولئن سلم فهو واحد لا یشیت بشہادۃ وجوب القضاء علی القاضی، كما أجاب عنہ ابن الہمام فی "الفتح" وابن نجیم فی "المجمر" ولفظہ ذکر کرت۔ ۱۲ مرتبہ
۱۲۔ چنانچہ علامہ عثمانی فرماتے ہیں: وأما ما قالہ بعض علما من أن کریباً لم یشهد برویۃ نفسه فردد بقولہ فی حدیث الباب "نعم" ولا یعتبر عندنا فی ہلال رمضان سیغۃ الشہادۃ بل یکنی الاخبار بالرویۃ كما ہو مخرج فی کتبنا۔ فتح الملہم (ج ۳ ص ۱۱۳) باب بیان ان لکل بلد رؤیتہم ۱۱۲ مرتبہ عفی عنہ

۱۳۔ اس لئے کہ ہلال عید کے لئے نصاب شہادت مقرر ہے یعنی مطلع صاف نہ ہونے کی صورت میں دو آدمیوں کی شہادت اور صاف ہونے کی صورت میں ایک جم غفیر کا دیکھنا ضروری ہے کما بیئنا۔ وانظر معارف السنن (ج ۶ ص ۱۴) باب ما جاز ان الصوم لرویۃ الہلال والافطار لہ۔

اس مسئلہ کی تفصیل یہ ہے کہ ابتداء رمضان میں تو ثبوت ”شہر“ کے لئے ایک شخص کی خبر کافی سمجھی گئی ہے، البتہ انتہاء رمضان میں اگر کوئی شخص ہلال رمضان کی رویت کے بارے میں شہادت دے تو اس کی دو جہتیں ہیں، ایک یہ کہ چونکہ وہ رمضان ہی کی شہادت ہے اس لئے ایک آدمی کی خبر کافی ہونی چاہئے۔ اور دوسری یہ کہ اب اس رویت سے چونکہ عید کا مسئلہ متعلق ہو گیا ہے اس لئے رمضان کے لئے بھی عید کا نصاب شہادت ضروری ہونا چاہئے۔

حضرت ابن عباسؓ نے غالباً اسی دوسری جہت کو درست سمجھا چنانچہ حضرت کہیرؓ کے بیان پر

لے یہ تفصیل درحقیقت حضرت شیخ الہندؒ کے جواب سے ماخوذ ہے حضرت علامہ بنوریؒ معارف السنن (ج ۶ ص ۱۳۱) میں فرماتے ہیں :-

قال شیخ (الأور الکشمیری قدس سرہ) : والأولی فی الجواب ما اذا شخنا مولانا شیخ الہند محمود حسن الدیوبندی بآئہ لا تخالف مسألة المتون فقد ذكر فيها : من أنه اذا صاموا بقول واحد لاجل الغنم، أو بامر من خارج البلد، أو كان على موضع مرتفع ثم اكلوا ثلاثين يوماً ولم يروا هلال العيد، فقبل جاز لهم الافطار وإن كان مداره على قول واحد فإن الواحد وإن لم يكف قوله في الفطر استقلالاً ولكن يكفي بناءً واستتباعاً، قيل : لا يجوز بل يصوموا وإن كان واحداً وثلاثين، والقولان المذكوران في كتبنا يقول ابن عباس نظرنا في هذا النظر انتهى في المسألة القول الاول روى عن محمد بن وهب في غاية البيان كمال البراءة والثاني قول الشيخين أبي سيفه والي بسنن قد يها تثبت الرضائية بشهادة اثنين فانهم ينفردون بالاتفاق كمال البراءة عن البراءة وبالجملة فرق بين ثبوت شيء ابتداءً وبين ثبوت بناءً في بعض المسائل، كشهادة القابلة بناءً في نسب لا ابتداءً۔ وقيل : مورد الخلاف إذا لم يغم هلال العيد، وأما إذا غم فحل النظر أيضاً اتفاقاً، راجع ”التبيين“ للزيلعي ”ورد المختار“ لابن عابدین۔ واللہ اعلم ۱۲ مرتب غفر اللہ ذنوبہ۔

۱۳ چنانچہ پیچھے ”باب اجار فی الصوم بالشهادة“ (ج ۱ ص ۱۱۶) میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت گزری ہے ”قال جبار اخو ابی ابی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال : انی رأیت الهلال، فقال : أشهد أن لا إله إلا الله“

”أشهد أن محمداً رسول الله“ قال : نعم۔ قال : يا بلال ! أذن فی الناس أن يصوموا غداً۔“ اس سے یہ بات ثابت ہے کہ صرف ایک ثقہ مسلمان کی خبر پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے رمضان شروع کرنے اور روزہ رکھنے کا اعلان فرما دیا جبکہ ہلال عید کے لئے آپ نے دو آدمیوں سے کم کی شہادت کافی قرار نہیں دی، دیکھئے سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۱۶۷) باب الشهادة على رؤية الهلال ۱۲ مرتب

فیہ سلمہ نہ منسرایا۔ واللہ اعلم

بہر حال بلادِ بعیدہ میں متاخرین حنفیہ کا مسلک بھی ائمہ ثلاثہ کے مطابق ہے یعنی ایسی صورت میں اختلافِ مطالع معتبر ہے کسبایۃ ناہ بالتحقیق۔

بَابُ مَا جَاءَ مَا لِيُتَحَبَّ عَلَيْهِ الْإِفْطَارُ

قال۔ واللہ علیہ وسلم من وجد تمناً فليفطر علیہ

لہ حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب برکات اللہ منجبعہ فرماتے ہیں:

”احقر کا گمان ہے کہ امام اعظم ابوحنیفہؒ اور دوسرے ائمہ جنہوں نے اختلافِ مطالع کو غیر معتبر قرار دیا ہے اس کا ایک سبب یہ بھی تھا کہ جن بلاد میں مشرق و مغرب کا فرق نہ ہے وہاں ایک جگہ کی شہادت دوسری جگہ پہنچنا ان حضرات کے لئے محض ایک فرضی قضیہ تھا اور تخیل سے زائد کون حیثیت نہیں رکھتا تھا اور ایسے فرضی قضایا سے احکام پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ نادر کو محکم معدوم قرار دینا فقہاء میں معروف ہے اس لئے اختلافِ مطالع کو مطلقاً غیر معتبر منسرایا۔

لیکن آج تو ہوائی جہازوں نے ساری دنیا کے مشرق و مغرب کو ایک کر ڈالا ہے، ایک جگہ کی شہادت دوسری جگہ پہنچنا قضیہ فرضیہ نہیں بلکہ روزمرہ کا معمول بن گیا ہے اور اس کے نتیجہ میں اگر مشرق کی شہادت مغرب میں اور مغرب کی مشرق میں حجت مانی جائے تو کسی جگہ مہینہ اٹھائیس دن کا کسی جگہ اکتیس دن کا ہونا لازم آجائے گا اس لئے ایسے بلادِ بعیدہ میں جہاں مہینہ کے دنوں میں کمی بیشی کا امکان ہو اختلافِ مطالع کا اعتبار کرنا ہی ناگزیر اور مسلکِ حنفیہ کے عین مطابق ہوگا۔

واللہ سبحانہ تعالیٰ اعلم۔ تبعاً لاساتذہ میرا خیال ہے دوسرے علماء وقت سے بھی آپس میں شور و غل لیا جائے اور رویتِ ہلال اور اختلافِ مطالع سے متعلق تفصیلی مباحث کے لئے دُج ذیل کتب مطالعہ فرمائیے:

(۱) تبیین المحقق (ج ۱ ص ۳۱۶ تا ص ۳۲۲) کتاب الصوم

(۲) فتح الملہم (ج ۲ ص ۱۱۲ تا ص ۱۱۴) باب بیان آن لکل بلدرؤیتہم۔

(۳) اوجز المسالک الی موطا الامام مالک (ج ۲ ص ۴ تا ص ۱۳) ماجارنی روتہ الہلال للسیام والنفط فی رمضان

(۴) معارف السنن (ج ۶ ص ۱۳ تا ص ۲۰) باب ماجار ان الصوم لرؤیۃ الہلال والانظار لہ۔ و (ص ۲۲ تا

ص ۲۴) باب ماجار فی الصوم بالشہادۃ۔ و (ص ۲۹ تا ص ۳۲) باب ماجار لکل اہل بلدرؤیتہم۔

بَابُ مَا جَاءَ مَا لِيُتَحَبَّ عَلَيْهِ الْإِفْطَارُ

ومن لا فليفظ على ماء فإن الماء طهور“ حدیث باب سے شارع علیہ السلام کا مقصد یہ بیان کرنا ہے کہ افطار حلال و طیب چیز سے ہونا چاہئے، خواہ وہ چیز کھجور ہو یا پانی، یا کوئی اور چیز۔ البتہ کھجور سے افطار کرنا افضل و مستحب ہے اور کھجور کے نہ ملنے کی صورت میں پانی سے افطار مستحب ہے انہی دو باتوں کو احادیث مبارکہ سے ثابت کرنے کے لئے امام ترمذی نے ”باب ما جاء ما يستحب عليه الافطار“ کا ترجمہ الباب قائم کیا ہے۔

حدیث باب میں ”فليفظ“ کا صیغہ امر بالاتفاق استحباب کے لئے ہے، البتہ ظاہر میں سے ابن حزمؒ اس کو وجوب پر محمول کرتے ہیں چنانچہ ان کے نزدیک کھجور موجود ہونے کی صورت میں اس سے ورنہ پانی سے افطار کرنا واجب ہے، اور ایسا نہ کرنے کی صورت میں وہ گنہگار ہوگا اگرچہ روزہ درست ہو جائے گا۔

كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يفظ قبل أن يمس على رطبات، فإن

له كفا في المعارف“ (ج ۶ ص ۳۲) ۱۲

۱۱ وقد قصد والبيان الحكمة في الافطار بالتمر فان لم يجد في المار : أن هذا من كمال شفقة على أمتة، فان اعطاه الطبيعة المحلوع عند خلو المعدة أدعى إلى قبوله وانتفاع القوى به، ولا سيما الباصرة، وحلاوة المدينية التمر وهو قوتهم ورطبه فأكثرت لهم۔ وأما المار فإن الكبد يحصل لها بالصوم نوع عيس فاذا رطبت بالماء كمل انتفاعها بالغذاء بعده إلى غير ذلك من نكات طبية وروحانية ليس هذا محل تفصيلها۔ كذا في ”المعارف“ (ج ۶ ص ۳۳) ۱۳ ترتيب

۱۲ راجع ”العمدة“ للعيني (ج ۱ ص ۶۶) باب يفظ بما تيسر عليه بالماء وغيره ”الفتح“ لابن حجر (ج ۲ ص ۵۷) باب يفظ بما تيسر ۱۲ مرتب

۱۳ ”رطبات“ ”رطبة“ کی جمع ہے جنس کے طور پر ”رطب“ بولا جاتا ہے۔ پختہ تازہ کھجور۔

قال في ”اللسان“ في مادة ”رطب“ : الرطب : نضج البسر قبل أن يتمر، وذكر في مادة ”البسر“

عن الجوهري : أوله ”طلع“ ثم ”خلال“ ثم ”بلع“ ثم ”بسر“ ثم ”رطب“ ثم ”تمر“

واعلم أنه إذا اجتز (كاشا، توڑنا) ثمر النخل فسقي قبل أن يجف ”رطباً“ وبعد الجفاف بحيث

يدخر ”تمراً“ بسكون الميم۔ والتي تبارع في بلادنا في الأسواق من التمرات اليابسة (جھوارے) فليس لها

اسم في اللغة العربية عندهم إلا أنها أقرب إلى البسر، والبسر ما يقطع وهو اصفر قبل أن يتمر، وهذه تقطع اصفر ثم تجفف

على النار فيطلق عليها ”البسر“ نظراً إلى أول حالتها۔ قاله الشيخ (الانوار)

بجانب النور (ج ۱ ص ۳۳) تبين البسر من التمر

هذا كله ما خوذ من المعارف

لَمْ تَكُنْ رَطْبَاتٍ فَمَثَرَاتٍ . فَإِنْ لَمْ تَكُنْ تَمِيرَاتٍ حَتَّى حَسَوَاتٍ مِنْ مَاءٍ .
 جن حضرات نے میٹھی چیز کے ساتھ افطار کو مستحب قرار دیا ہے اور اس کی علت یہ بیان
 کی ہے کہ روزہ بصارت کو ضعیف کر دیتا ہے اور میٹھی چیز سے افطار کرنا اس کے ضعف کو زائل
 کر دیتا ہے ۔ یہ حدیث ان حضرات کے مسلک کی کوئی تائید نہیں کرتی اس لئے کہ اگر میٹھی
 چیز ہی سے افطار کے استحباب کو بیان کرنا مقصود ہوتا تو تمر وغیرہ کے بعد پانی کے بجائے کسی
 اور میٹھی چیز (مثلاً شہد وغیرہ) کا ذکر ہوتا حالانکہ ایسا نہیں جس سے بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے
 کہ کھجور وغیرہ کا تذکرہ میٹھی چیز سے افطار کے استحباب کو بیان کرنے کے لئے نہیں ہے بلکہ چونکہ
 مدینہ میں کھجور اور پانی ہی ڈو ایسی چیزیں تھیں جو عام میسر آ سکتی تھیں ، اسی لئے آپ کا عام
 معمول بھی انہی چیزوں سے افطار کرنے کا تھا ۔ اور آپ دوسروں کو بھی ان کی سہولت کے پیش نظر
 اسی کا مشورہ دیا کرتے تھے ۔

پھر حدیث مذکور میں جو ”رطب“ کا تذکرہ ”تمر“ سے پہلے کیا گیا ہے وہ بھی غالباً مدینہ کے
 حالات کے پیش نظر تھا اس لئے کہ رمضان کے مہینہ میں پختہ تازہ کھجوریں میسر آ جاتی تھیں اسی لئے آپ
 انہی سے افطار کرنے کو ترجیح دیتے تھے اور اگر وہ نہ ملتیں تو ”تمر“ سے افطار فرمالتے تھے جو عموماً
 پورے سال ملتی رہتی تھی ۔ اور اس کے بھی نہ ملنے کی صورت میں آپ غالباً آسانی کی وجہ سے
 پانی سے افطار کو ترجیح دیتے تھے واللہ اعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَا جَاءَ أَنَّ الْفِطْرَ يَوْمَ تَفْطِرُونَ وَالْأَضْحَى يَوْمَ تَضْحُونَ

وَالصَّوْمُ يَوْمَ تَصُومُونَ وَالْفِطْرُ يَوْمَ تَفْطِرُونَ وَالْأَضْحَى يَوْمَ تَضْحُونَ .

۱۔ تمیرات (چند کھجوریں) یہ تمیرۃ کی جمع ہے جو ”تمر“ کی تصغیر ہے ۱۲ م
 ۲۔ حَتَّى حَسَوَاتٍ حَسُوا : تھوڑا تھوڑا پینا ، اور ”حسوات“ حسوة کی جمع ہے جو حسا کا ام مرتبہ ہے ، معنی گھونٹ ۱۲ مرتبہ
 ۳۔ وَاسْتَحَبَّ الْقَاضِي حَسِينَ أَنْ يَكُونَ فِطْرُهُ عَلَى مَا رَتَبْنَا وَلَمْ يَبْدِهِ مِنَ التَّهْرِ وَنَحْوِهِ مَرَضًا عَلَى طَلَبِ الْحَلَالِ لِلْفِطْرِ ، لَغَلْبَةِ
 الشَّبَهَاتِ فِي الْمَأْكَلِ — كَذَا فِي الْعَمْدَةِ (ج ۱۱ ص ۶۶) باب يفطر بما تيسر عليه بالمدار وغيره ۱۲ م
 ۴۔ هَذَا كَلِمَةٌ مَأْخُوذَةٌ مِنْ ”عَمْدَةِ الْقَارِي“ (ج ۱۱ ص ۶۶) الْعَيْنُ مِنْ كَلَامِ شَيْخِ زَيْنِ الدِّينِ الْعِرَاقِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ —
 بتغییر یسر من المرتب ۔ عہ شرح باب از مرتب ۱۲

حدیث کا مطلب یہ ہے کہ جب شرعی ثبوت کے بعد روزہ رکھ لیا یا شرعی ثبوت کے بعد افطار کر لیا یا شرعی ثبوت کے بعد عید منالی تو اب دوسرے قرائن کی بنیاد پر خواہ مخواہ شکوک و اوہام میں مبتلا نہ ہونا چاہئے بلکہ روزہ اور عید درست ہو گئے۔ گویا بعض لوگ چاند کے چھوٹے یا بڑے ہونے کی وجہ سے جو دسویں پھیلاتے ہیں ان کی نفی مقصود ہے کہ اصل مدار ثبوت شرعی پر ہے اس کے بعد دسویں کا کوئی درجہ نہیں ہے۔ واللہ اعلم

بَابُ مَا جَاءَ إِذَا أَقْبَلَ اللَّيْلُ وَأَدْبَرَ النَّهَارُ فَقَدْ أَفْطَرَ الصَّائِمُ

عن عمر بن الخطاب قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إذا أقبل الليل وأدبى النهار وغابت الشمس فقد أفطر الصائم: بخاری کی روایت میں "فقد أفطر الصائم" کے الفاظ مروی ہے پھر "فقد أفطر الصائم" کا مطلب ہے "دخل الصائم في وقت الفطر" جیسا کہ "أنجد" کا مطلب ہوتا ہے "أقام بنجد" اور "أتمم" کا مطلب ہوتا ہے "أقام بتمامه" اور ایک

لہ دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۳۴ و ص ۳۵) ۱۲

۱۔ قال البراق: ذکر فی ہذا الحدیث ثلاثہ امور، لأدبى وإن كانت متلازمة في الأصل ولأنه لا قبل الليل إلا إذا أدب النهار ولا يدبر النهار إلا إذا غربت الشمس۔ كما في العمدة ج ۱ ص ۲۲، باب الصوم في السفر والافطار لكنها قد تكون في الظاهر غير متلازمة۔ تدبر يعني إقبال اللبس من جهة المشرق ولا يكون إقباله سيقته بل لوجود أمر يغطي ضوء الشمس وكذلك أدب النهار، فمن ثم قيد بقوله "وغابت الشمس" إشارة إلى اشتراط تحقق الإقبال والإدبار وانهما بواسطة غروب الشمس لا بسبب آخر ولم يذكر ذلك في الحديث الثاني (اسی فی حدیث ابن ابی الدنی) وفيه ذكر إقبال الليل فقد۔ فقال: إذا رأيت الليل قد أقبل من ههنا فقد أفطر الصائم۔ بخاری ج ۱ ص ۲۶، باب متى يحل فطر الصائم) فيجوز أن ينزل على حالين، أما حيث ذكر في فني حال الغيم مثلاً وأما حيث لم يذكر في فني حال السحابة فيجوز أن يكون في حالة واحدة وحفظ أحد الرويين ما لم يحفظ الآخر وإنما ذكر الإقبال والإدبار معاً لا مكان وجود أحدهما مع عدم تحقق الغروب۔ قاله تاسع عياض، وة الشیخنا فی شرح الترمذی: الظاهر لاكتنا بأحد الثلاثة لأنه يعرف انقضاء النهار بأحدهما ويؤيد الاقتصار في رواية ابن أبي أوفى على إقبال الليل۔ مع الباری (ج ۳ ص ۱۲) باب متى يحل فطر الصائم ۱۲ مرتب ۱۲ (ج ۱ ص ۲۶۲) باب متى يحل فطر الصائم ۱۲

امکان یہ بھی ہے کہ ”أَفْطَرَ الصَّائِمَ“ کا مطلب یہ ہو ”صَارَ الصَّائِمَ مَفْطَرًا فِي الْحُكْمِ“ یعنی غروب شمس کے بعد روزہ دار حکماً منظر ہو جاتا ہے اگرچہ بالفعل افطار نہ کرے۔ وجہ یہی ہے کہ رات صوم شرعی کے لئے ظنون بننے کی صلاحیت ہی نہیں رکھتی، لیکن حافظ ابن خزمیہؒ نے اس دوسرے امکان کو رد کیا ہے اور پہلے کو ترجیح دی ہے یعنی ”أَفْطَرَ الصَّائِمَ“ کا مطلب ہے ”دَخَلَ فِي وَقْتِ الْفِطْرِ“۔ وہ یہ کہتے ہیں کہ ”أَفْطَرَ الصَّائِمَ“ اگرچہ لفظاً خبر ہے لیکن معنی کے اعتبار سے امر ہے یعنی ”فَلْيَفْطِرِ الصَّائِمَ“۔ اور ان کا یہ بھی کہنا ہے کہ اگر ”أَفْطَرَ الصَّائِمَ“ سے مراد ”صَارَ مَفْطَرًا“ ہو تو تمام روزہ داروں کا افطار آن واحد میں پایا جائے گا اور تعجیل افطار کی جو ترغیب احادیث میں دی گئی ہے اس کے کوئی معنی نہ رہیں گے۔ اگرچہ اس کا یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ افطار کی تعجیل کی اس لئے ترغیب دی گئی ہے کہ افطار حسی افطار شرعی کے موافق ہو جائے۔ لیکن اس جواب کے باوجود حافظ ابن حجرؒ نے حافظ ابن خزمیہؒ کے اختیار کردہ مسلک کو ترجیح دی ہے۔ واللہ اعلم

(از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَا جَاءَ فِي تَعْجِيلِ الْإِفْطَارِ

لَا يَنْبَغِي لِلنَّاسِ بَخِيلُوا الْفِطْرَ؟

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ اللَّهُ عَنْ رَجُلٍ: أَحَبُّ عِبَادِي إِلَيَّ أَعْجَلُهُمْ فِطْرًا، سَحَرِي فِي تَأْخِيرِهِمْ وَأَفْطَارِهِمْ تَعْجِيلُهُمْ كَاسْتِجَابِ بَرَامَتِ كَاتِفَاقِ هِـ

۱۔ دیکھئے ”الترغیب والترہیب“ (ج ۲ ص ۱۳۹ و ص ۱۴۰، رقم ۶۱۶۱، الترغیب فی تعجیل الفطر و تاخیر السحور) ۱۲
۲۔ یہ تامل تشریح فتح الباری (ج ۲ ص ۱۷۱)، باب متی بکل فطر الصائم (سے مانو ذیو، ورا جملہ لیزید التفصیل ۱۲ مرتب
۳۔ واللہ التی بین الفراغ من السور والرخول فی الصلاة وہی قرارة الخمسین آیتہ اذ نحوہا کذا فی فتح الباری ج ۲
ص ۴۴ و ص ۴۵، کتاب مواقیت الصلاة، باب وقت الفجر۔

چنانچہ امام ترمذی نے اگلا باب تاخیر فی السحور ہی کے استحباب کو بیان کرنے کے لئے قائم کیا ہے۔
جس میں انہوں نے روایت نقل کی ہے ”عن انس بن مالک عن زید بن ثابت قال: سمعنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم تم قننا الى الصلوة قال: قلت كم كان قدر ذلك؟ قال: قدر خمسين آية (ج ۱ ص ۱۱۸) باب جاري في تاخير السحور۔
فائدہ: اس حدیث سے رمضان میں نماز فجر میں تغلیس کا استحباب بھی معلوم ہوتا ہے (باقی حاشیہ صفحہ ۵۴۲) ۲

عمر بن مہمون اور دئی فرماتے ہیں : قَالَ : كَانَ أَصْحَابُ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَسْرَعَ
النَّاسِ افْطَارًا وَأَبْطَأَ سَحُورًا۔۔۔ نیز ابو عمر فرماتے ہیں "احادیث تعجیل الافطار
وتاخیر السحور صحاح متواترة"۔

پھر تعجیل افطار کی علت یہود و نصاریٰ کی مخالفت کرنا ہے چنانچہ حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی
ہے "عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ : لَا يَزَالُ الدِّينُ ظَاهِلًا مَا عَجَّلَ
النَّاسُ الْفَطْرَ لِأَنَّهُ يَهُودٌ وَالنَّصَارَى يُوْخَرُونَ"۔

گویا تعجیل افطار سے سنت نبویؐ صلی اللہ علیہ وسلم کی پیروی کی ترغیب دینا اور نصاریٰ
و یہود کے طریقوں سے نفرت دلانا مقصود ہے۔۔۔ واللہ اعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَا جَاءَ فِي بَيَانِ الْفَجْرِ

أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ : كُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا يَهْدُ لَكُمْ
السَّاطِعُ الْمُصْعَدُ ، وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَعْزُضَ لَكُمْ الْأَحْمَرُ " یعنی بلندی کی

کما علیہ تعامل اہل العلم من مشایخنا بدو بند بَرَدَ اللہ مَضًا جَعِم ۱۲ مرتب
۱۲ و اتفقوا علی أن محل ذلك إذا تحقق غروب شمس بالرؤية أو بإخبار عدلين أو عدل واحد في الأرجح ۔
ولكن عندنا معاشر الحنفية لا يحل الإفطار إلا بإخبار عدلين بالغروب ، كذا في المعارف (ج ۶ ص ۳۸) بتغير ۱۲ م

حاشیہ صفحہ ۵۴۱

۱۔ مصنف عبد الرزاق (ج ۴ ص ۲۲۶ رقم ۵۹۱)، باب تعجیل الافطار ۱۲ م

۲۔ کذا فی العمدة (ج ۱۱ ص ۶۶) باب تعجیل الافطار ۱۲ م

۳۔ والحكمة في ذلك ان لا يزال في النهار من الليل ولأنه أرفق بالصائم وأقوى له على العبادة ۔ كذا في المعارف (ج ۶ ص ۳۸) ۱۲ م

۴۔ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۳۲۱) باب ما يستحب من تعجیل الفطر ۱۲ م

۵۔ مادہ یہیدہ ہیڈ و ہاؤ : گھبراہٹ میں ڈالنا ، ہلانا ، زائل کرنا ، باز رکھنا ، جھڑکنا ، ڈانشنا ۔ بعض حضرات

کا قول ہے کہ "یہیدہ" کا استعمال حرف نفی کے ساتھ خاص ہے ۱۲ مرتب

۶۔ سَطَعَ يَسْطَعُ سَطْعًا وَسَطْوَعًا وَسَطِيعًا : النور : روشنی کا بلند ہونا ، پھیلنا ۱۲ م

۷۔ أَمْعَدَ يَمْعِدُ امْعَادًا فِي الْأَرْضِ : اونچی زمین کی طرف جانا ، اُصْعَدُ : چڑھانا ۱۲ م

طرف چڑھتی ہوئی روشنی تمہیں گھبراہٹ میں مبتلا نہ کرے اور کھانے پینے سے باز نہ رکھے بلکہ شفیق احمر کے ظاہر ہونے تک کھاتے پیتے رہو۔

صائم کے لئے کس وقت تک سحری کھاتے رہنے کی گنجائش ہو؟ اس بارے میں دو قول ہیں۔ پہلا قول یہ ہے کہ صبحِ احمر کے ظاہر ہونے تک اکل و شرب جائز ہے۔ حدیثِ بابِ اسی قول کی تائید کرتی ہے۔ لیکن یہ قول جمہور کے نزدیک متروک ہے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ صبحِ صادق ابیض تک اکل و شرب کا جواز ہے۔ جمہور کے نزدیک یہی قول مختار ہے۔

پھر ان میں اختلاف ہے کہ صبحِ صادق ابیض سے کیا مراد ہے؟ نفس الامر میں صبحِ صادق کا پایا جانا یا اس کا روزہ دار کی نظر میں واضح ہو جانا۔

دونوں میں سے پہلا قول احوط اور دوسرا اوسح ہے۔ صحابہ کی ایک جماعت اور تابعین میں سے امامِ اعمش اور تبع تابعین میں سے ابو بکر بن عیاش اسی کے تائل ہیں کہ صبحِ صادق کے اچھی طرح واضح ہو جانے تک سحری کھائی جاسکتی ہے۔ چنانچہ حضرت

لے بل جعد الطحاویؒ والوبکر الرازیؒ وابن قدامہؒ والنوویؒ مخالفًا لاجماع وإن اعترضه الحافظ وجعل ابن رشد قولاً شاذاً۔ کذا فی المعارف (ج ۶ ص ۴۲) ۲ مرتب

لے کہا قال شمس الامة المحلوانيؒ، معارف السنن (ج ۶ ص ۴۱) ۳

لے دردی من طریق وکیع عن الأعمش أنه قال: لولا الشهوة لصليت الغداة ثم تسمرت۔ فتح الباری (ج ۴ ص ۱۱۷) باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم لا یمنعکم من سحورکم اذان بلال، وعمدة القاری (ج ۱۰ ص ۲۹۷) باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم لا یمنعکم الا ۱۳ مرتب

لے فتح الباری (ج ۴ ص ۱۱۷) باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم: لا یمنعکم الا۔۔۔ بلکہ علامہ عینیؒ تو یہاں تک لکھتے ہیں: وذہب عمر و سلیمان الأعمش والوبکر والحکم بن عتیبة إلى جواز التسحر ما لم تطلع الشمس واحتجوا في ذلك بحديث

حذيفة، رواه الطحاوی من رواية زید بن حبیش (فی شرح معانی الآثار ج ۱ ص ۲۷۳، کتاب الصیام، باب الوقت الذي یحرم فیہ الطعام علی الصائم) قال: تسمرت ثم انطلقت إلى المسجد فمرت بمنزل حذيفة فدخلت علیه فأمرني بلقمة فقبلت وبقدر فسمحت ثم قال: كل، فقلت انی ارید الصوم فقال: وأنا ارید الصوم قال: فأكلنا وشربنا ثم أتينا المسجد فأقیمت الصلاة قال: بهذا فعل بی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أو منعت مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔

حذیفہؓ سے مروی ہے کہ "قَالَ تَسْحَرُ نَامِعٌ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هُوَ وَاللَّهُ النَّهَارُ غَيْرَ أَنَّ الشَّمْسَ لَمْ تَطْلُعْ" اور ابو قتادہؓ روایت کرتے ہیں "قَالَ الْوَيْكَرُ الصَّدِيقُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وَهُوَ يَتَسَحَّرُ يَا غُلَامُ! أَخْفِ الْبَابَ لَا يَفْجَأَنَا الصُّبْحُ" نیز ابن المنذرؒ سند صحیح کے ساتھ حضرت علیؓ کے نقل کرتے ہیں "أَنَّهُ صَلَّى الصُّبْحُ ثُمَّ قَالَ: الْآنَ حِينَ تَبَيَّنَ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ"۔۔۔ پھر خود ابن المنذرؒ فرماتے ہیں: "وَذَهَبَ بَعْضُهُمْ إِلَى أَنَّ الْمَلَائِكَةَ تَبَيَّنَ بَيَاضُ النَّهَارِ مِنْ سَوَادِ اللَّيْلِ أَنَّ يَنْتَشِرَ الْبَيَاضُ فِي الطَّرِيقِ وَالسَّكِكِ وَالْبَيْوتِ"۔۔۔
اس بارے میں امام اسحاقؒ فرماتے ہیں "وَبِالْقَوْلِ الْأَوَّلِ (أُمِّي بَأَنَّ الْعِبْرَةَ

فَقُلْتُ بَعْدَ السَّجْدَةِ قَالَ بَعْدَ السَّجْدَةِ غَيْرَ أَنَّ الشَّمْسَ لَمْ تَطْلُعْ"۔۔۔ عمدۃ القاری (ج ۱۰ ص ۲۹۷) باب ماجاء فی قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم لَا یَمْنَعُكُمُ الْهَمُّ ۱۲ مرتب
حاشیہ صفحہ ۵۴۴

۱۔ رواہ سعید بن منصور۔ آنظر فتح الباری (ج ۴ ص ۱۱۷) ۱۲ م
۲۔ المغنی (ج ۲ ص ۱۶۹ و ص ۱۷۰) کتاب السیام۔ مساننہ: رالاختیار تاخیر السجود و تعبیل الانظار۔
نیز حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں: وردی سعید بن منصور وابن ابی شیبہ وابن السمر من طرق عن ابی بکر
أنه أمر بخلق الباب حتى لا يرى الفجر۔ فتح الباری (ج ۳ ص ۱۱۷) باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم لَا یَمْنَعُكُمُ الْهَمُّ وَعُمْدَةُ الْقَارِي
(ج ۱۰ ص ۲۹۷) باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم لَا یَمْنَعُكُمُ الْهَمُّ
نیز سالم بن عبید اللہ شحبی نقل کرتے ہیں "قَالَ: كُنْتُ مَعَ أَبِي بَكْرٍ فَقَالَ: قُمْ فَاسْتَرِنِي مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَكَلْ"۔
مسند ابن ابی شیبہ (ج ۳ ص ۱۰) من كان یسحب تاخیر السجود۔
نیز ابن المنذرؒ سالم بن عبید اللہ شحبی ہی سے سند صحیح کے روایت کرتے ہیں "أَنَّ أَبَا بَكْرٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ
لِي: أَخْرِجْ، فَاظْهَرِ بِلِطْلُغِ الْفَجْرِ، قَالَ: فَتَنَظَرْتُ ثُمَّ أَتَيْتُهُ فَقُلْتُ: قَدْ أَبْيَضَ وَسَطُكُمْ ثُمَّ نَالَ، أَخْرَجَ فَاظْهَرِ بِلِطْلُغِ
فَتَنَظَرْتُ، فَقُلْتُ: قَدْ غَرَسَ، فَقَالَ: الْآنَ ابْغِي ثَرَانِي، فَتَحَّ الْبَارِي (ج ۴ ص ۱۱۷) وَعُمْدَةُ الْقَارِي (ج ۱۰ ص ۲۹۷) ۱۲ مرتب
۳۔ كَذَا فِي الْفَتْحِ (ج ۳ ص ۱۱۷) وَالْعَمْدَةُ (ج ۱۰ ص ۲۹۷) ۱۲ م

۴۔ فتح الباری (ج ۳ ص ۱۱۷) ۱۲ م

۵۔ فتح الباری (ج ۳ ص ۱۱۷) ۱۲ م

لَاؤُلُ طُلُوعِ الْفَجْرِ الشَّامِي، أَتَوَلَّ لَكِنْ لَا أَطْعَنُ عَلَى مَنْ تَأَوَّلَ الرِّخْصَةَ كَالْقَوْلِ
الشَّامِي رَأَى أَنَّ الْعِبْرَةَ لَا تَفْصَحُ الْفَجْرَ وَانْتِشَارَهُ، وَلَا أَرَى عَلَيْهِ قَضَاءً وَلَا كِفَاةً؟
بہر حال جمہورِ امت کا قول یہی ہے کہ نفس الامر میں صبح صادق کے ظہور سے صائم کے لئے
اکل و شرب ناجائز ہو جاتا ہے۔ یہ قول احوط اور رائج بھی ہے اور اسی پر جمہورِ امت کا تعامل
بھی ہے چنانچہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ”وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ
الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ“ اس آیت کی تفسیر کے تحت فقیرِ عصر حضرت
مفتی اعظم نور اللہ مرقدہ تحریر فرماتے ہیں :

”اس آیت میں رات کی تاریکی کو سیاہ خط اور صبح کی روشنی کو سفید خط کی مثال سے بتلا کر
روزہ شروع ہونے اور کھانا پینا حرام ہو جانے کا صحیح وقت متعین فرما دیا، اور اس میں افراط
و تفریط کے احتمالات کو ختم کرنے کے لئے ”حَتَّى يَتَبَيَّنَ“ کا لفظ بڑھادیا، جس میں یہ بتلایا گیا
ہے کہ نہ تو وہی مزاج لوگوں کی طرح صبح صادق سے کچھ پہلے ہی کھانے پینے وغیرہ کو حرام سمجھو، اور نہ ہی
بے فکری اختیار کرو کہ صبح کی روشنی کا یقین ہو جانے کے باوجود کھاتے پیتے رہو، بلکہ کھانے پینے
اور روزہ کے درمیان حد فاصل صبح صادق کا تیقن ہے، اس تیقن سے پہلے کھانے پینے کو حرام سمجھنا
درست نہیں، اور تیقن کے بعد کھانے پینے میں مشغول رہنا بھی حرام اور روزے کے لئے مفسد
ہے، اگرچہ ایک ہی منٹ کے لئے ہو، سحری کھانے میں وسعت اور گنجائش صرف اسی وقت تک
ہے جب تک صبح صادق کا یقین نہ ہو۔“

پھر آگے چل کر منبر فرماتے ہیں :

”قرآن کریم نے خود (اکل و شرب کی) جو حد بندی فرمادی ہے وہ طلوع صبح کا تیقن ہے،
اس کے بعد ایک منٹ کے لئے بھی کھانے پینے کی اجازت دینا نص قرآنی کی خلاف ورزی ہے۔
صحابہ کرامؓ اور اسلافِ امت سے جو سحری کھانے میں مسابہت کی روایات منقول ہیں ان سب کا محل
نص قرآن کے مطابق یہی ہو سکتا ہے کہ تیقن صبح صادق سے پہلے پہلے زیادہ احتیاطی تنگی اختیار

۱۔ سورۃ بقرہ آیت ۱۸۷ پ ۱۲-م

۲۔ کہ بعض صحابہ کرام کو سحری کھاتے ہوئے صبح ہو گئی اور وہ اطمینان سے کھاتے رہے جیسے کہ ہم پیچھے
اس قسم کی روایات ذکر کر چکے ہیں ۱۲-م

نہ کی جائے ، امام ابن کثیرؒ نے بھی ان روایات کو اسی بات پر محمول فرمایا ہے ، ورنہ نسخِ قرآنی کی صریح مخالفت کو کون مسلمان برداشت کر سکتا ہے ؟ اور صحابہ کرام سے تو اس کا تصور بھی نہیں کیا جاسکتا ، خصوصاً جبکہ قرآن کریم نے اسی آیت کے آخر میں ”تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ“ کے ساتھ ”فَلَا تَقْرَبُوهَا“ فرما کر خاص احتیاط کی تاکید بھی مسرمدی ہے :

نیز فرماتے ہیں :

یہ سب کلام ان لوگوں کے بارے میں ہے جو ایسے مقام پر ہوں جہاں سے صبح صادق کو چشم خود دیکھ کر یقین حاصل کر سکتے ہوں اور مطلع بھی صاف ہو اور وہ صبح صادق کی ابتدائی روشنی کی پہچان بھی رکھتے ہوں تو ان کو لازم ہے کہ براہِ راست افق کو دیکھ کر عمل کریں اور جہاں یہ صورت نہ ہو مثلاً گھلا ہوا افق سامنے نہیں یا مطلع صاف نہیں یا اس کو صبح صادق کی پہچان نہیں اس لئے وہ دوسرے آثار و علامات یا ریاضی حسابات کے ذریعہ وقت کا تعین کرتے ہوں ، ظاہر ہے کہ ان کے لئے کچھ وقت ایسا آئے گا کہ صبح صادق کا ہو جانا مشکوک ہو یقینی نہ ہو ، ایسے لوگوں کو مشکوک حالت میں کیا کرنا چاہئے اس کے متعلق امام جصاصؒ نے احکام القرآن میں فرمایا کہ اس حال میں اہل تو یہی ہے کہ کھانے پینے پر اقدام نہ کرے لیکن مشکوک حالت میں صبح صادق کا یقین ہونے سے پہلے پہلے کھاپی لیا تو گنہگار نہیں ہوگا لیکن اگر بعد میں تحقیق سے یہ ثابت ہو گیا کہ اس وقت صبح ہو چکی تھی تو فقہا اس کے ذمہ لازم ہے واللہ اعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

لے معارف القرآن (ج ۱ ص ۴۵۴ و ۴۵۵)

اس باب کی شرح میں معارف القرآن کے علاوہ بطور خاص درج ذیل کتب سے مدد لی گئی :

① ”المغنی“ لابن قدامة (ج ۳ ص ۱۶۹ و ص ۱۷۰) مسأله : والاختیار تاخیر السجود تعجیل الفطر۔

② فتح الباری (ج ۳ ص ۱۱۷) باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم لا یمنعکم من سحورکم اذان بلال۔

③ عمدة القاری (ج ۱ ص ۲۹۷) باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم لا یمنعکم الخ۔

④ معارف السنن (ج ۶ ص ۴۱ تا ص ۴۲) ۱۲ مرتب

۲۷ واضح ہے کہ ہمارے ہاں (کراچی) کی عام مساجد میں عرصہ سے حاجی وحید الدین صاحب مہاجر مدنی کاشانیؒ کردہ اوقاتِ صلوات و سحر و افطار کا نقشہ رائج ہے ۔ اس نقشہ میں صبح صادق کا جو وقت لکھا گیا ہے ، چند سال قبل بعض اہل علم نے نئی تحقیق کر کے اس سے اختلاف کیا اور یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ رائج الوقت صحیح

بَابُ مَا جَاءَ فِي التَّشْدِيدِ فِي الْغَيْبَةِ لِلصَّائِمِ

عن أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: من لم يدع قول الزور والعمل به فليس لله حاجة بأن يدع طعامه وشرابه "علماء کا اس بارے

نقشوں میں صبح صادق کا جو وقت بتلایا گیا ہے وہ درست نہیں اور درحقیقت وہ وقت صبح کاذب کا ہی ہے اور صبح صادق اس وقت سے کم از کم چودہ منٹ اور زیادہ سے زیادہ انیس منٹ بعد ہوتی ہے۔ لیکن فقیہ عسکری حضرت مفتی اعظم پاکستان مولانا مفتی محمد شفیع اور علامہ محمد یوسف بنوری نور اللہ مرقدہما کی اپنی تحقیق اور آخر حتمی رائے یہی تھی کہ حاجی، وحیہ الدین صاحب کا شائع کردہ پرانے نقشہ ہی درست ہے دوسرے تمام کبار علماء کی رائے بھی انہی دو حضرات کی رائے کے مطابق تھی۔

جانبین کے مسلک کی تفصیل اور دلائل کے لئے دیکھئے:

(۱) احسن الفتاویٰ (۲۶ ص ۱۵۷ تا ص ۱۶۲) "صبح صادق اور تقریباً پوری دنیا کے اوقات

نماز کا نقشہ" مؤلف مولانا مفتی رشید احمد لدھیانوی بانی دارالافتار والارشاد۔

(۲) "صبح صادق و صبح کاذب" مؤلف جناب عبداللطیف بن عبدالعزیز سرسادی، صدر شعبہ جغرافیہ گورنمنٹ کالج کراچی

یہ تمام تفصیل عرض کرنے کا مقصد یہ واضح کرنا ہے کہ اہل علم حضرات کے درمیان مذکورہ بالا اختلاف

ابتداءً صبح صادق کی تعیین میں ہے ورنہ اس بات پر یہ تمام حضرات متفق ہیں کہ صبح صادق ہوتے ہی صائم کے

حق میں اکل و شرب کی ممانعت ہو جائے گی اور وضو و فجر تک سحری کھانے کی اجازت ہوگی۔ واللہ اعلم رشید اشرف

حاشیہ صفحہ ہذا

۱۔ اس حدیث پر امام ترمذی نے جو ترجمہ الباب قائم کیا ہے اس کے بارے میں علامہ عینیؒ لکھتے ہیں:

"وقال شيخنا (ای العراقی) : فيه اشكال من حيث ان الحديث فيه قول الزور والعمل به ، والغيبه ليست

قول الزور ولا العمل به ، اذ هذا الغيبه على ما هو المشهور : ذكر ك اخاك بما فيه مما يكرهه ، وقول الزور هو الكذب البتة

پھر واضح ہے کہ اس حدیث پر دوسرے اصحاب سنن بھی اسی قسم کے ترجمہ الباب قائم کئے ہیں۔

اس اشکال کا جواب نفی کیا گیا ہے:

"وكانهم - واللہ اعلم - فهو من الحديث حفظ المنطق عن المحرأ ، ومن جملة الغيبه ، ولهذا يوجب عليه ابن جبان في صحيحه :

"ذكر الخبر الدال على ان الصيام انما يتم باجتناب المحظورات ، لا بمجانبة الطعام والشراب والجمع نقطاً" وفي بعض الفاظ الحديث : ومن لم يدع

عنه شرح باب از مرتب ۱۲

میں اختلاف ہے کہ غیبت، جھگڑا، خوری اور جھوٹ جیسے گناہ کبیرہ سے روزہ فاسد ہو جاتا ہے یا نہیں؟
 جمہور ائمہ عدم فساد کے قائل ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ باتیں اگرچہ کمالِ صوم کے منافی ہیں لیکن مفسد
 نہیں، البتہ سفیان ثوری کے بارے میں منقول ہے کہ وہ غیبت سے فسادِ صوم کے قائل ہیں۔
 غالباً حضرت سفیان ثوریؒ کا استدلال حدیثِ باب سے ہے اور قیاس سے بھی ظاہر ان کے
 مسلک کی تائید ہوتی ہے اس لئے کہ اکل و شرب اپنی ذات کے اعتبار سے مباح ہیں اور روزے
 میں عارضی طور پر ممنوع ہو جاتے ہیں جبکہ غیبت اپنی ذات ہی کے اعتبار سے حرام ہے اور روزے
 میں اس کی شاعت مزید بڑھ جاتی ہے جیسا کہ حدیثِ باب میں فرمایا گیا کہ جو شخص بد گفتاری اور بد کرداری
 نہ چھوڑے تو اللہ تعالیٰ کو اس کی کچھ پروا نہیں کہ وہ شخص اپنا کھانا پینا چھوڑ دے۔ اس کا تقاضا
 یہی ہے کہ جب اکل و شرب (جو مباح فی نفسہ ہیں) سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے تو غیبت (جو فی
 بھی حرام ہے) سے بھی روزہ ٹوٹ جانا چاہئے۔

لیکن بہر حال جمہور اسی کے قائل ہیں کہ غیبت وغیرہ سے روزہ نہیں ٹوٹتا اگرچہ اس میں

لے ذکرہ الغزالی فی "الاحیاء" وقال: رواہ بشر بن الحارث عنہ، قال: وروى ليث عن مجاهد خصلتان تفسدان
 الصوم الغيبة والكذب " هكذا ذكره الغزالي بهذا اللفظ، والمعروف عن مجاهد خصلتان من حفظهما سلم الصوم الغيبة
 والكذب " هكذا رواه ابن أبي شيبة عن محمد بن فضيل عن ليث عن مجاهد، وروى ابن أبي الدنيا عن احمد بن ابراهيم عن
 يعلى بن عبيد عن الاعمش عن ابراهيم قال كانوا يقولون ان الكذب يفسد الصائم، وروى ايضا عن يحيى بن
 سليم عن هشام عن ابن سيرين عن عبيدة السلماني قالوا اتقوا المفطرين الكذب والغيبة " كذا في "العين" (ج ۱۰ ص ۲۴۷)
 باب من لم يدع قول الزور او المراءى مرتب

لے من اغتاب فظن فطره به فاكل عمدا فعليه القنار، وهل تجب عليه الكفارة؟ فقال صاحب الهدية "رج ۱ ص ۲۲" كتاب
 الصوم، قبيل "فصل فيما يوجب" عليه الكفارة ايضا، وكذا قال فيمن احتجم وظن ان ذلك لفطره ثم اكل متعمدا عليه القنار والكفارة
 الا اذا افتاء فقيه بالفساد لان الفتوى دليل شرعي في حقه، وقيل بعدم الكفارة فيها، وقيل بعدم الكفارة في الصوف
 الاولى وبالكفارة في الثانية ثم جعل الغيبة والمجامة واحدا في الحكم بلزوم القنار والكفارة عند صاحب الهدية ومصاب
 البراءة "صاحب "الفتح" وغيرهم. انظر رد المحتار "و" البحر "و" الفتح " للتفصيل.

قال شيخ الانور ويمكن ان يقال في وجه الفرق بينهما بان الغيبة كثيرا وقوعها وبشكل الاحتراز عنها، واما المجامة
 فتاد بالوقوع، فافترقا۔ والمحدثان صحيحان في المجامة والغيبة، وذهب الى الفساد بالمجامة الاوزاعي واحمد۔

کمال بھی پیدا نہیں ہوتا۔ حدیث باب کا بھی ان کے نزدیک ہی مطلب ہے۔
پھر جہاں تک مذکورہ بالا قیاس اور شبہ کا تعلق ہے اس کا جواب دیتے ہوئے حکیم الامتہ
مجدد الملتہ حضرت تھانوی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں کہ :

”روزہ جن خصوصیات کے لئے مشروع کیا گیا ہے ان کے اعتبار سے اس کی ایک خاص ماہیت
شخصیہ ہے یعنی ”امساك عن المفطرات بالنية“ (نیت کر کے افطار کرنے والی چیزوں
سے رُکنا) سواکل و شرب وغیرہ گو اھْوَن ہوں مگر اس ماہیت کے منافی ہیں اور دوسری معاصی
گو اَغْلَظ ہوں مگر اس ماہیت کے منافی نہیں، گو اس ماہیت کی اغراض کے منافی ہوں، سو
غایت مافی الباب ان معاصی سے وہ اغراض فوت ہو جاویں گے سو اس کو ہم بھی مانتے ہیں چنانچہ
اوپر کہا گیا ہے کہ بھلا اس روزہ کا کوئی معتد بہ حاصل ہے اور اصل حقیقت صوم کے متعلق ہو جانے
سے یہ اثر ہو گا کہ قیامت میں باز پرس نہ ہوگی کہ روزہ کیوں نہیں رکھا؟ بلکہ پوچھا جائے گا کہ
روزہ کو خراب کیوں کیا؟ سو بڑا فرق ہے اس میں کہ حاکم کے حکم کے بعد سالانہ کاغذ ہی نہ بنایا او
اس میں کہ بنایا مگر کہیں کہیں غلطیاں رہ گئیں، اور یہ جو کہا گیا کہ ایسے روزہ سے معتد بہ فائدہ
نہیں، یہ قید اس لئے لگائی کہ بالکل بے سود بھی نہیں اور وہ فائدہ ایک تو ظاہر ہے کہ کسی قدر
تعمیل ارشاد ہے اور دوسرے ہر عمل میں ایک خاص برکت ہے، جب صبح سے شام تک لذات
مخصوصہ سے نفس کو روکا تو اس سے نفس ضرور منقل اور منصیغ (اثر قبول کنندہ و رنگ پذیر نہ) ہو گیا
جس کا اثر یا تو آئندہ ظاہر ہو کہ کسی معصیت سے رُکنے کی توفیق ہو جائے یا اسی روزہ اثر ہوا ہو کہ
اگر یہ صورت صوم بھی نہ ہوتی تو کوئی خاص معصیت سرزد ہوتی اور روزہ کی برکت سے سرزد
نہ ہوتی ہو تو اس وجہ سے بالکل بے سود اور لا حاصل نہیں کہہ سکتے : واللہ اعلم
(از مرتب عفا اللہ عنہ)



۱۔ اصلاح انقلاب امت (ج ۱ ص ۱۳۴) روزے کے متعلق کوتاہیاں، ایک اشکال اور اس کا جواب ۱۲۱
۲۔ (ج ۱ ص ۱۳۴) روزہ محض نام کا، ۱۲

بَابُ مَا جَاءَ فِي فَضْلِ السَّحُورِ

تَسْحُرُوا فَإِنَّ فِي السَّحُورِ بَرَكَاتًا

وروی عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم أنه قال : فصل ما بین صیامنا وصیام اہل الکتاب أكلة السحر : علماء کاسحری کے استحباب اور اس کے عدم وجوب پر اتفاق ہے ۔ پھر سحری کے استحباب کی جہاں اور حکمتیں ہیں وہاں ایک بڑی حکمت اہل کتاب کی مخالفت ہے ، اس لئے کہ اہل کتاب کے حق میں حکم یہ تھا کہ لیالی صوم میں سونے کے بعد اکل و شرب کی اجازت نہ تھی ، ابتداء اسلام میں خود مسلمانوں کیلئے یہی حکم تھا چنانچہ ابوداؤد کی

اہ السحور بالفتح : ما يتسحر به من الطعام والشراب ، وبالضم : سحر ، كما قاله العراقي والبرزنجي وغيرهما . كذا في " الامارن " (ج ۱ ص ۲۶۶ و ۲۶۷) ۱۲۱

لہ قال العراقي : البركة في السحور على جهات متعددة وهي : (۱) اتباع السنة (۲) ومخالفة اهل الكتاب (۳) والتوقى على العبادة (۴) والزيادة في المشايخ (۵) ومداقة سور القرآن الذي يشره الجوع (۶) والتسبب بالبركة على من ياكل اذ ذاك او يحتج معه على الاكل (۷) والتسبب للذكر (۸) والدعاء وقت مفاتيح الابواب (۹) وتدارك نية الصوم لمن اغتمها قبل ان ينشأ . قال ابن دقيق العيد : هذه البركة يجوز ان تعود الى الامور الدنيوية فان اقامت السنة يوجب الاجر وزيادته ويكمل ان تعود الى الامور الدنيوية كتقوى البدن على الصوم وتيسيره من غير انصراف بالتمام . كذا في فتح الباري (ج ۳ ص ۱۲۰) باب بركة السحور من غير زيادة ۱۲ مرتب ما شاء الله

س قال النوري : أكلة السحر هي السحور في لفظة الهنوز ، هكذا ضبطنا ، ولهذا نسب السحور في رواية ابن بلادنا ، وهي عبارة عن المرة الواحدة من الأكل كالحدوة والحشوة وبن اشرا المألو فيها واما أكلة بالضم فهي اللفظة وادعى القاضي عياض أن الرواية فيه بالضم واسلم رواه رواية اهل بلادهم فيها بالضم قال السوالب الفتح ، لأننا تصور هنا كذا في شرح النوراني (ج ۱ ص ۳۵۰) باب فضل السحور وتأكيده استحبابه واستحباب تأخيرہ وتعجيل النظر ۱۲ مرتب

لہ (ج ۱ ص ۱۷۱) باب كيف الاذان ۱۲

عہ شرح باب از مرتب ۱۲

روایت میں مروی ہے ”وكان الرجل إذا أفطر فنام قبل أن يأكل لم يأكل حتى يصبح“ لیکن امت محمدیہ کے لئے آسانی اور اہل کتاب کی مخالفت کی غرض سے یہ حکم ختم کر دیا گیا، چنانچہ آیت نازل ہوئی ”أَحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ“ پھر اسی آیت میں آگے چل کر ارشاد ہے ”وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ“

(از مرتب عفا اللہ عنہ)

بَابُ مَلَجَاءِ فِي كَاهِيَةِ الصَّوْمِ فِي السَّفَرِ

ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خرم إلى مكة عام الفتم فنام حتى بلغ كساع الغنيم“ رسام الناس معه فقيل له : ان الناس شق عليهم الصيام، و ان الناس ينظرون فيما فعلت فذا عا بقدر من ماء بعد العصر فشرب والناس ينظرون إليه فأفطر بعضهم وصام بعضهم فبلغه ان ناسا صاموا فقال ”أدلتك العصاة“ اس بات پر تو اتفاق ہے کہ سفر کی حالت میں روزہ نہ رکھنا جائز ہے، لیکن اس میں اختلاف ہے کہ افضل کیا ہے ؟ امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک روزہ رکھنا افضل ہے لیکن شدید مشقت کا اندیشہ ہو تو افطار افضل ہے، امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ

لہ سورہ بقرہ آیت ۱۸۵ پی۔ نیز دیکھیے سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۴۲ و ۵۵) فی حدیث ابن ابی لیلی۔ باب کیف لاذان ۱۲
۱۔ الکراع : من البقر والغنم بگائے بقر کے پائے، الکراع : من الانسان : پنڈلی۔ الغنم : گرم کیا ہوا گاڑھا دودھ۔
کراع الغنم : ایک مقام کا نام ہے جو ”بیرغسفان“ کے قریب مکہ سے دو منزل (تقریباً تیس میل) کے فاصلہ پر ہے۔ اصل میں ”کراع“ ایک لمبے پھریے میدان کا نام ہے (گویا کراع کہہ کر اس کو پنڈلی سے تشبیہ دی گئی ہے)، اور ”غنیم“ حجاز کی ایک وادی کا نام ہے، دیکھیے ”مجمع بحار الانوار“ (ج ۲ ص ۳۹۲) ۱۱۔
لغات الحدیث ”کتاب“ (ص ۳۳)۔ بزیادة ۱۲

۳۔ تا، الاسبیل فی شرح مختصر الطحاوی : الأفضل أن یصوم فی السفر إذا لم یضعف الصوم، فإن أضعفه و لم یضعف الصوم فالفطر أفضل فإن أفطر من غیر مشقة لا یأثم، وبما قلناه قال مالکؒ والشافعیؒ، قال النوویؒ :
ہو المذہب — عمدة القاری (ج ۱ ص ۴۳) باب الصوم فی السفر والإفطار ۱۲ مرتب

کے نزدیک سفر میں مطلقاً افطار افضل ہے عملاً بالرخصة، امام اوزاعیؒ کا بھی یہی مسلک ہے (امام شافعیؒ کی بھی ایک روایت یہی ہے) اور بعض اہل ظاہر کا مسلک یہ ہے کہ سفر میں روزہ رکھنا علی الاطلاق ناجائز ہے۔ ان کا استدلال حدیث باب میں ”اولئک العصاة“ کے جملہ سے ہے۔ اور امام احمدؒ کا اس لال سمیع بخاریؒ کی ایک حدیث سے ہے جس میں آپ نے ارشاد فرمایا ”لیس من البصر الصوم فی السفر“

جمہور ان احادیث سے استدلال کرتے ہیں جن میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرامؓ

۱۔ وقال آخرون: هو مخیر مطلقاً وقال آخرون: افضلہما لیقولہ تعالیٰ ”یرید اللہ کم البسر“ فان کان افضل البسر علیہ فهو افضل فی حقہ وان کان الصیام ایسر من یسہل علیہ حیث ینہ ویشیق علیہ بعد ذلک فالصوم فی حقہ افضل وهو قول عمر بن عبد العزیز واختہ ابراہیم المنذر، والذي یرجح قول الجمہور ولكن قد یكون للغطر ونقل لمن اشتد علیہ الصوم وتضرر بہ وكذلك من ظن بہ الاعراض عن قبول الرخصة، كما تقدم نظیرہ فی المسح علی الخفين — فتح الباری (ج ۴ ص ۱۶۰) باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم لمن ظلل علیہ واشتد الحر لیس من البر الصیام فی السفر ۱۲ سیفی

۲۔ كما فی الفتح (ج ۴ ص ۱۵۹) وحکی (ہذا) عن عمر بن الخطابؓ والی ہرثۃ والزہریؒ وابراہیم النخعیؒ وغیرہم واحتجوا بقولہ تعالیٰ: فمن کان مریضاً أو علی سفر فعدة من ايام آخر۔ قالوا ظاہرہ فعلیہ عدة أو فالاوجب عدة وتأولہ الجمہور بان التقدير: فأفطر فعدة ۱۲ مرتب

۳۔ (ج ۱ ص ۲۶۱) باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم لمن ظلل علیہ واشتد الحر — سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۶۱) باب من اختار الغطر کی ایک روایت میں ”لیس من البر الصیام“ فی السفر ۱۲ کے الفاظ مروی ہیں۔ اور حافظ زیلعیؒ فرماتے ہیں: وروی: لیس من امیر اصیام فی السفر“ وہی لغة بعض العرب، رواہ عبد الرزاق فی ”مصنف“ اخبرنا معمر عن الزہری عن صفوان بن عبد اللہ بن صفوان بن أمیة الجعفی عن أم الدرداء عن کعب بن عاصم الأشعری عن النبی علیہ السلام فذکرہ۔ وعن عبد الرزاق رواہ احمد فی مسنده ومن طریق احمد رواہ الطبرانی فی معجمہ — کذا فی نصب الرایۃ (ج ۲ ص ۳۶۱) باب ما یوجب القضاء والكفارة۔

علامہ سیبوی نے بھی کعب اشعریؒ کی ”لیس من امیر“ وال روایت نقل کی ہے اور اس کے بدلے میں کعبیؒ ”رواہ احمد والطبرانی فی الکبیر ورجال احمد رجال الصصح — کذا فی مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۱۶۱) باب الصیام فی السفر ۱۲

سے روزہ رکھنا ثابت ہے۔

پھر جمہور کے نزدیک حدیث باب اور ”لیس من البر انہ“ دونوں اسی صورت پر محمول ہیں جیسے شدید مشقت کا اندیشہ ہو چنانچہ حدیث باب میں تو یہ تصریح موجود ہے ہی ”ان الناس شق علیہم الصیام“۔ اور یہاں تک صحیح بخاری کی روایت کا تعلق ہے سو وہ ایک ایسے شخص کے بارے میں ہے جو سفر میں روزہ رکھ کر دم آگیا تھا اور ناقابل برداشت مشقت، کہ صورت میں، سفر میں افطار کی افضلیت کے ہم بھی قائل ہیں۔

لہ چنانچہ لکھ باب (باب ماجاء فی الرخصة فی الصیوم فی السفر) میں اس مضمون کی کئی روایات مروی ہیں۔ مثلاً حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے ”أن حمزة بن عمر“ قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن الصوم فی السفر وکان یسر الصوم (أی حمزة بن عمر والاسلمی) — ما تخرج بہ فی رواہ مسلم ج ۱ ص ۳۵۷، باب جواز الصوم وانقطع فی شہر رمضان للمسافر) فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: إن شئت فہم وإن شئت فأفطر۔ اور حضرت ابوسعید سے مروی ہے ”کننا سافر مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی شہر رمضان فمالعاب علی الصائم صومہ ولا علی المفطر فطرہ“ ترمذی (ج ۱ ص ۱۱۸ و ۱۱۹)

نیز حضرت ابن مسعود سے مروی ہے ”أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یصوم فی السفر ویفطر“۔ (قال البیہقی) رواہ احمد والبیہقی والبخاری وخوہ، ورجال احمد رجال الصمیم مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۱۵۸ و ۱۵۹) نیز حضرت ابوالدرداء فرماتے ہیں: ”لقد رأیتنا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی بعض أسفاره فی یوم شدید الحر حتی أن الرجل لیضع یدہ علی رأسہ من شدة الحر وما منّا صائم إلا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وعبداللہ بن رواحہ۔“ طحاوی (ج ۱ ص ۲۸۰ و ۲۸۱) باب الصیام فی السفر۔

واخریہ البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۲۶۱) بتعیم فی اللفظ، باب (بلا ترجمہ) بعد باب إذا صام ایاماً من رمضان ثم سافر ۱۲ مرتبہ عنہ

۲۔ جیسا کہ روایت کے شروع کے الفاظ اس پر دلالت کر رہے ہیں یعنی ”کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی سفر فرأی رجلاً ورجلاً قد ظلل علیہ فقال: ما هذا؟ فتالوا: صائم فقال: لیس من البر انہ، بخاری (ج ۱ ص ۲۶۱) باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم لمن ظلل علیہ انہ صائم ۲۔ جیسا کہ حضرت انس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے ”قال: خرجنا مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی سفر فترلنا فی یوم شدید الحر ففتا الصائم ومنّا المفطر فترلنا فی یوم حارّ واکثرنا ظلاً صاحب الکسار ومنّا (باقی حاشیہ پر صفحہ آئندہ)

پھر دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ سفر میں روزہ رکھ کر درمیان میں افطار کرنا جائز ہے یا نہیں ؟

حنفیہ کے نزدیک سفر کی حالت میں بھی بغیر اضطرار کے افطار جائز نہیں ہے، امام شافعیؒ وغیرہ اس کو طلی الاطلاق جائز کہتے ہیں اور حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں جس میں آپ کے عصر کے بعد روزہ افطار کرنے کا ذکر ہے۔

اس کا جواب دیتے ہوئے حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ فتاویٰ تاتارخانیہ میں

”من یسّر الشمس بیدہ فقط الصوم وقام المفطرون فضر لوالا بنیہ وسقوا الرکاب“ فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم : ذہب المفطرون بالاجر الیوم * طحاوی (ج ۱ ص ۲۸۱ ، باب الصیام فی السفر) اس روایت سے شدید مشقت کی صورت میں جہاں افطار کی فضیلت ثابت ہو رہی ہے وہیں اس کی طرف بھی اشارہ ہو چکا ہے کہ عدم مشقت کی صورت میں مفطرون فی السفر کو صائمین پر فضیلت حاصل نہ ہوگی ، چنانچہ حدیث میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے الفاظ ”ذہب المفطرون بالاجر الیوم“ سے یہی مفہوم ہو رہا ہے۔ واللہ اعلم ۱۲ مرتب غفری عنہ

حاشیہ صفحہ ۵۵۱

۱۲۔ قال شیخ البنوری : عدم جواز الافطار للمساقر فی اثنا الیوم بعد یلوی الصوم و ہون ذہب ابی حنیفہ والاکثرین و ذکر الحافظ فی ”الفتح“ الجواز مذہب المجبور وقطع اکثر الشافعیۃ ، قال : وفی وجہ لیس لہ أن یفطر — ولی فیہ بعض

نظر کنزانی ”المعارف“ (ج ۶ ص ۵۰) ۱۲ م

۱۳۔ اوجہ حدیث باب کو حالت اضطرار پر محمول کرنا بھی بظاہر مشکل معلوم ہوتا ہے ، اس لئے کہ متعدد صحابہ کرامؓ نے روزہ رکھنے کے بعد اُسے مکمل کیا اور انہیں کچھ نہیں ہوا ۱۲ (الاستاذ محترم)

۱۴۔ قال شیخ البنوری : و حدیث الباب یروی ما ذہب إلیہ ابو حنیفہ حتی ثبت الإفطار للصائم فی اثنا الیوم ولم یجب عنہ أحد من الحنفیۃ — قال شیخنا (الانور الکشمیری قدس سرہ) : قد صرح فی الفتاوی التتارخانیۃ بجواز الإفطار للغزاة السامین عندنا وکذا فی غیرہ — أقول (ای یقول شیخ البنوری) لم أجد نقل التتارخانیۃ فیما عندی من المراجع نعم فی الہندیۃ (ای الفتاوی العالمگیریۃ ج ۱ ص ۲۰۸ ، الباب الخامس فی الاذرائی مبیح الافطار) عن محیط السخسی ، الغازی إذا علم أنه یقاتل العدو فی رمضان ونجات الضعف فله أن یفطر ، وفی فتح القدیر قالوا : الغازی إذا کان یعلم یقیناً أنه یقاتل العدو فی شهر رمضان ونجات الضعف إن لم یفطر یفطر قبل الحرب مسافراً إذا کان مقيماً (ج ۲ ص ۷۹) فی اول فصل العوارض ، فكان الافطار لهم جائز عندنا لأنهم کالغزاة مجاہدین

تصریح ہے کہ مجاہدین کے لئے حنفیہ کے نزدیک بھی روزہ کھسکا فطار کرنا جائز ہے خواہ اضطرار کی حالت نہ ہو لہذا حدیث باب سے حنفیہ کے خلاف استدلال نہیں کیا جاسکتا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرامؓ اس موقع پر جہاد ہی کے لئے تشریف لے جا رہے تھے۔
واللہ اعلم

۱۔ چنانچہ ترمذی ہی میں حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت مروی ہے ”قال لما بلغ النبی صلی اللہ علیہ وسلم عام الفتح مراً الظہان فاذننا بقتال العدو فامرنا بالفطر فانظرنا جمعین (قال الترمذی) ہذا حدیث حسن صحیح (ج ۱ ص ۲۳۸) ابواب الجہاد، باب فی الفطر عند القتال۔

نیز طحاوی میں حضرت ابوسعید خدریؓ ہی سے مروی ہے فرماتے ہیں ”خرجنا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی رمضان عام الفتح فکان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصوم و نصوم حتی بلغ منزلاً من المنازل فقال انکم قد دونتم من عدوکم والفطر اقوی لکم فاصبحنا منا الصائم ومنا المفطر ثم سرنا فترلنا منزلاً فقال انکم تصیجون عدوکم والفطر اقوی لکم فافطروا فکانت غزیرۃ من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ثم تقدرا یتنی اصوم مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قبل ذلک بعد ذلک (ج ۱ ص ۲۴۹) باب الصیام فی السفر۔ یہ روایت حنفیہ کے مسلک پر صریح ہے نیز ترمذی میں حضرت عمر بن الخطابؓ سے مروی ہے ”غزونا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی رمضان غزوتین یوم بدر والفتح فانظرنا فیہما (ج ۱ ص ۱۱۹) باب ما جاز فی الرخصة للمحارب فی الافطار۔

واضح رہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ سفر جہاد کی دن تک جاری رہا، علامہ غنیؒ فرماتے ہیں: ”والذی اتفق علیہ اہل السیرانہ خرج فی عاشر رمضان ودخل مکة تسع عشرة خلت منه غزوة القاری (ج ۱ ص ۴۶)

باب اذا صام ایاماً من رمضان ثم سافر ۲ مرتب

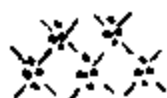
۲۔ باب سے متعلقہ دونوں مسئلوں کی تفصیل کے لئے دیکھئے :

① طحاوی (ج ۱ ص ۲۴۸ تا ۲۸۲) باب الصیام فی السفر۔

② عمدة القاری (ج ۱ ص ۲۲ تا ۵۱) ”باب الصوم فی السفر والافطار“ تا ”باب علی الذین یطیقونہ الخ“

③ فتح الباری (ج ۲ ص ۱۵۶ تا ۱۶۳)

④ معارف السنن (ج ۶ ص ۲۸ تا ۵۸) ۱۲ مرتب عفی عنہ



بَابُ مَا جَاءَ فِي الرُّخْصَةِ فِي الْإِفْطَارِ لِلْحَبْلِ وَالْمَرْضِعِ

عن انس بن مالك رض " یہ مشہور خزر جی انصاری صحابی نہیں ہیں جو کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے دس سال تک خادم رہے بلکہ یہ ایک دوسرے صحابی انس بن مالک رض قشیری ہیں جن کا تعلق بنو عبد اللہ بن کعب سے ہے ان کی کنیت ابوامیہ ہے اور بعض نے ان کی کنیت ابوامیہ اور بعض نے ابومیہ بیان کی ہے یہ بصرہ میں بھی تشریف لائے تھے ان سے ابو قتلابہ اور عبد اللہ بن سوانہ قشیری روایت کرتے ہیں۔ ان کی حدیث باب امام ترمذی کے علاوہ دوسرے اصحاب سنن نے بھی روایت کی ہے۔

أُخْبِرْتُ عَنْ خَيْلِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَأُتِيتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَوَجَدْتَهُ يَتَغَدَّى فَقَالَ: أَدْنُ فُكْلٍ، فَقُلْتُ: إِنِّي صَائِمٌ، فَقَالَ: أَدْنُ أَحَدًا ثَلَاثًا عَنِ الصَّوْمِ أَوْ الصِّيَامِ، إِنَّ اللَّهَ وَضَعَ عَنِ الْمَسَافِرِ الصَّوْمَ وَشَطْرَ الصَّلَاةِ وَعَنِ الْحَامِلِ أَوْ الْمَرْضِعِ الصَّوْمَ أَوْ الصِّيَامَ، وَاللَّهُ لَقَدْ قَالَهُمَا النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كِلَيْهِمَا أَوْ أَحَدَهُمَا فَيَا لَهْفٍ لِنَفْسِي أَنْ

۱۔ سنن ابن ماجہ (ص ۱۲۰)، باب ماجاء فی الإفطار للحامل والمرضع، میں جو ان کا تعارف "رحیل من بنی عبد الاشہل" سے کرایا گیا ہے وہ صحیح نہیں، کما فی "الاصابة" دیکھئے معارف السنن (۵۹ ص ۱۱۲) ۲۔ دیکھئے سنن نسائی (ج ۱ ص ۳۱۸) وضع الصیام عن الحبل والمرضع — سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۳۲۷) باب من اختار الفطر — سنن ابن ماجہ (ص ۱۲۰) باب ماجاء فی الإفطار للحامل والمرضع ۱۲ مرتب ۳۔ انس بن مالک رض سے متعلق مذکورہ تفصیل کے دیکھئے تقریب التہذیب (ج ۱ ص ۸۵ رقم ۶۲۵) — اور معارف السنن (ج ۱ ص ۵۹) ۱۲ مرتب

۴۔ اُمّی علی قومنا، لانه کان اسلم — معارف السنن (ج ۱ ص ۵۹) ۱۲

۵۔ دَنَا يَدُوْرُوْا سے امر کا صیغہ ہے "قریب ہونا" ۱۲

۶۔ لَهْفٌ يَلْهَفُ لَهْفًا (سَمِعَ) علی مافات: غمگین ہونا افسوس کرتا۔ یا لَهْفٌ فَلَان، ان الفاظ کے ذریعہ

"ما فات" پر افسوس کیا جاتا ہے یعنی فلاں پر کس قدر افسوس ہے — لَهْذَا "یا لَهْفٌ لِنَفْسِي" کا مطلب

ہوگا "ہائے مجھ پر افسوس" ۱۲ عہ شرح باب از مرتب ۱۳

لَا أَكُونُ طَعْمَتٍ مِنْ طَعَامِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ۖ حَامِلَةٌ أَوْ مَرْضِعَةٌ عَوْرَتِ
 كَے بارے میں سب کا اتفاق ہے کہ اگر ان کو اپنے نفس پر کسی قسم کا خطرہ ہو تو ان کے لئے افطار کرنا
 جائز ہے اس صورت میں وہ دونوں بعد میں روزوں کی قضا کریں گی اور ان پر مندیہ نہ ہوگا
 كَالْمَرْئِضِ الْخَائِفِ عَلَى النَّفْسِ ، یہاں تک کی بات میں اتفاق ہے ۔ پھر اگر روزہ رکھنے سے
 حاملہ کو اپنے جنین اور مرضعہ کو اپنے رُضیع کے بارے میں کوئی خطرہ ہو تو اس صورت میں بھی ان دونوں
 کے لئے افطار کرنا باتفاق جائز ہے ، پھر ان میں اختلاف ہے ، امام ابو حنیفہؒ اور ان کے
 اصحاب کے نزدیک اس صورت میں ان کے ذمہ صرف قضا لازم ہوگی ۔ امام اوزاعیؒ ، سفیان
 ثوریؒ ، ابو عبیدہؒ ، ابو ثورؒ ، عطاءؒ ، حسن بصریؒ ، زہریؒ ، ربیعہؒ ، نخیؒ ، ضحاکؒ اور سعید بن جبیرؒ
 کا مسلک بھی یہی ہے ، ان حضرات کی دلیل حدیثِ باب ہے ، جس میں فدیہ طعمام کا کوئی حکم
 نہیں دیا گیا ۔

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک ایسی صورت میں یہ دونوں قضا بھی کریں گی اور
 اور فدیہ بھی دیں گی ، حضرت ابن عمرؓ اور مجاہدؒ سے یہی مروی ہے ، امام مالکؒ کی بھی ایک روایت
 یہی ہے جبکہ امام مالکؒ کی دوسری روایت اور حضرت لیثؒ کا مسلک یہ ہے کہ حاملہ
 قضا تو کرے گی لیکن اس کے ذمہ فدیہ نہیں ہے جبکہ مرضعہ کے ذمہ قضا بھی ہے اور فدیہ
 بھی ۔ اور امام اسحاقؒ کے نزدیک ان کے ذمہ فدیہ طعمام ہے لیکن قضا نہیں ،
 حضرت ابن عمرؓ ، حضرت ابن عباسؓ اور ابن جبرؒ سے بھی یہی مروی ہے ۔ واللہ اعلم
 (از مرتب عنہما اللہ عنہ)

۱۷ فکان (ای انس بن مالک الکعبیؒ) یتأسف علی ما فاتہ من البرکۃ وامتثال أمر النبی صلی اللہ علیہ
 وسلم فی التغذی معہ صلی اللہ علیہ وسلم وکان غرضہ صلی اللہ علیہ وسلم بیان الرخصۃ لہ فی اباحتہ
 الإفطار من اول الأمر لابیان الرغبۃ فی الإفطار بعد ما نوى الصوم ۔ واللہ اعلم ۔
 کذا فی المعارف (ج ۶ ص ۵۹) ۱۲ مرتب

۱۸ (قال شیخ البنوریؒ) ہذا کلامہ لمنہ فی المغنی وشرح المہذب وقواعد ابن رشد وغیرہا ،
 کذا فی معارف السنن (ج ۶ ص ۶۰) ۱۲ م

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْكِفَارَةِ

من مات وعليه صيام شهر فليطعم مكان كل يوم مسكيناً، حدیث باب اس مسئلہ میں جمہور امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ کی دلیل ہے کہ میت کی جانب سے نیابت فی الصوم درست نہیں، وجہ استدلال یہ ہے کہ فدیہ کو روزہ کا بدلہ قرار دیا گیا ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ کسی اور شخص کا روزہ اس کے روزے کا بدلہ نہیں ہو سکتا۔ واللہ اعلم

(از مرتب)

بَابُ مَا جَاءَ فِي الصَّائِمِ يَذَرُّهُ الْقَيْءُ

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ثلاث لا يفترن الصائم الحجامة والقئ والاحتلام، ائمہ اربعہ کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر خود بخود قے آئے تو روزہ فاسد نہیں ہوتا اور اگر قصداً قے کی جائے تو روزہ فاسد ہو جاتا ہے البتہ حنفیہ کے ہاں اس بارے میں تفصیل ہے۔ چنانچہ علامہ ابن نجیمؒ نے ”المعراج“ میں قے کی بارہ صورتیں بیان کی ہیں جن کی تفصیل یہ ہے کہ قے یا خود آئی ہوگی یا قصداً لائی گئی ہوگی دونوں صورتوں میں منہ بھر کے ہوگی یا نہیں، پھر ان میں سے ہر ایک صورت میں یا دہ خارج ہوگئی ہوگی یا خود بخود واپس ہوگئی ہوگی یا قصداً لے کر واپس کر لیا گیا ہوگا، یہ کل بارہ صورتیں ہوئیں، صاحب ”بحر“ فرماتے ہیں کہ ان میں سے صرف دو صورتیں

لے تیری میں اس سے پہلے ”باب ما جاء في الصوم عن الميت“ ہے لیکن اس سے متعلقہ مباحث ”ابواب الزکوٰۃ،

باب ما جاء في المتصدق يرث صدقته“ کے تحت گزر چکے ہیں ۱۲ مرتب

۱۳ اس سے متعلق کلام کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۶۲ و ۶۳ و ۶۴)

۱۴ اس سے متعلقہ کلام انشاء اللہ آگے ”باب ما جاء في كراهية الحجامة للصائم“ کے تحت مستقلاً آئے گا ۱۲

۱۵ معارف السنن (ج ۶ ص ۶۴) ۱۲

۱۶ (ج ۲ ص ۲۷۴) باب ما يفسد الصوم وما لا يفسده ۱۲

۱۷ ثم ان الصور كلها ايمان تكون مع تذكر صومه أو عدم تذكره، فتفرع إلى أربعة وعشرين، والفساد في الصور

الإعادة والاستقرار بشرط الل مع التذكر، كما في ”الدر المنقى“ حكاه في ”المختار“ كذا في المعارف (ج ۶ ص ۶۴) ۱۲

ناقض صوم ہیں، ایک یہ کہ منہ بھر کے قے ہو اور صائم اس کا اعادہ کر لے دوسرے یہ کہ عذر اُمنہ
بھر کے قے کرے باقی کوئی صورت مفسدِ صوم نہیں۔ واللہ اعلم (از مرتب)

بَابُ مَا جَاءَ فِي الصَّائِمِ يَأْكُلُ أَوْ شَرِبَ نَاسِيًا

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من أكل أو شرب ناسيًا فلا يفتقر
فإنما هو رزق رزقه الله. امام ابو حنیفہ، امام شافعی اور امام احمد کا اس پر اتفاق
ہے کہ اگر روزہ دار بھول کر کھاپی لے تو اس کا روزہ نہیں ٹوٹتا کما یدل علیہ حدیث
الباب، البتہ امام مالک کے نزدیک اس کے ذمہ قضا واجب ہے اگرچہ صوم نفل میں وہ بھی
عدم فساد کے قائل ہیں۔

پھر ہمارے فقہاء نے لکھا ہے کہ اگر کوئی شخص روزہ دار کو بھول کر کھاتے ہوئے دیکھے اگر اس کا
یہ خیال ہو کہ یہ روزہ دار بغیر ضعف کے اس روزہ کو پورا کرنے کی قدرت رکھتا ہے تو ایسی صورت میں
اسے روزہ دار کو باخبر کر دینا چاہئے دیکھو اَنْ لَا يَخْبُرَهُ، لیکن اگر وہ روزہ دار ایسا ہو کہ روزہ رکھنے
سے اُسے ضعف لاحق ہونے کا اندیشہ ہو اور اکل و شرب سے دوسری عبادات و طاعات میں قوت حاصل
ہونے کی امید ہو تو ایسی صورت میں عدم اخبار کی بھی گنجائش ہے، واللہ اعلم
(از مرتب)

۱۔ وان وضوءه ينتقص في جميع الصور الا فيما اذا لم يسلأ الغم واما الصلاة ففي "الظهيرية" منها لو قام أقل من مل الغم
لم تفسد صلاته وان أعاده إلى جوفه يجب أن يكون على قياس الصوم عند أبي يوسف لا تفسد وعن محمد تفسد (راجع
للقياس " البحر " ج ۲ ص ۲۷۴) وان تقيت في صلاته ان كان أقل من مل الغم لا تفسد صلاته وان كان مل
الغم تفسد صلاته (راجع لمزيد التفصيل البحر الرائق (ج ۲ ص ۲۷۵) ۲۷۵ مرتب

۲۔ شرح باب از مرتب ۱۲

۳۔ وتطلع مالك إلى المسألة من طريقها وأثر في مطلعها أن عليه القضا لان الصوم عبارة عن الإكسا
عن الأكل فلا يوجد مع الأكل، لانه منه، وإذا لم يبق ركنه وحقيقته ولم يوجد لم يكن مثلاً ولا قاضياً عليه كذا
في عارضة الاحوذى (ج ۳ ص ۲۴۷) ۱۲ مرتب

۴۔ راجع للتفصيل فتح القدير (ج ۲ ص ۶۳) ۱۱ وائل باب ما يلوجب القضا والكفارة ۱۲ م

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْإِفْطَارِ مُتَعَدِّلًا

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ أَفْطَرَ يَوْمًا مِنْ رَمَضَانَ مِنْ

غَيْرِ رَحْمَةٍ وَلَا مَرَضٍ لَمْ يَقْضِ عَنْهُ صَوْمَ الدَّهْرِ كُلَّهُ وَإِنْ صَامَهُ؟ اس حدیث کے ظاہر سے استدلال کر کے بعض حضرات یہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی شخص عمار رمضان کا روزہ چھوڑ دے تو اس کی قضا نہیں کیونکہ صوم دہر بھی اس کی تلافی نہیں کر سکتا، امام بخاریؒ کے صلیح سے بھی ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ بھی اسی مسلک کے قائل ہیں۔

جہور کے نزدیک صوم رمضان کی قضا واجب ہے اور اس سے ذمہ ساقط ہو جاتا ہے اگرچہ ادا والا ثواب اور فضیلت حاصل نہیں ہوتی چنانچہ حدیث باب کا مطلب جہور کے نزدیک یہی ہے کہ ثواب اور فضیلت کے لحاظ سے صوم دہر بھی رمضان کے روزہ کی برابری نہیں کر سکتا۔ پھر تفصیل اس وقت ہے جبکہ حدیث باب کو صحیح مانا جائے ورنہ اس کی سند پر بھی کلام ہے کیونکہ اس کے راوی ابوالمطوس مجہول ہیں نیز اس حدیث کی سند میں کسی قدر اضطراب

۱۔ فیروزی عن علیؓ وابن مسعودؓ وابی ہریرہؓ علیٰ أنہ لا تقضیٰ علیہ لآنہ یفرغ بر ذمّتہ کذا فی المعارف (ج ۶ ص ۶۹) ۲۔ النظر صحیح البخاری (ج ۱ ص ۲۵۹) باب اذا جامع فی رمضان ۱۲ م

۳۔ پھر داؤد ظاہری تو اس بات کے قائل ہیں کہ تارک صوم کی طرح تارک صلوٰۃ عمار پر بھی قضا واجب نہیں وائما القضا علی من ترکہا ناسیاً، علامہ ابن تیمیہؒ کا بھی یہی مسلک ہے وکن لم ینہب الیہ أحد من الأئمۃ للابغۃ رحمہم اللہ۔ داؤد ظاہری اور ان کے متبعین کا استدلال بخاری (ج ۱ ص ۸۲) باب من نسی صلاۃ فلیصل الخ میں حضرت انسؓ کی حدیث کے مفہوم مخالف سے ہے یعنی ”من نسی صلاۃ فلیصل اذا ذکر“ جس کا مفہوم مخالف یہ ہے ”من لم ینس الصلاۃ بل ترکہا عمدًا فلا یصل“

لیکن مفہوم مخالف سے استدلال جہور کے نزدیک ضعیف ہے اور شافعیہ کے نزدیک بھی مفہوم مخالف سے استدلال چند شرائط کے ساتھ جائز ہو یہاں مفقود ہیں ولذا لم یقولوا بہ ہنا۔ کذا فی المعارف (ج ۶ ص ۷۱) ۱۲ م کما فی معارف السنن (ج ۶ ص ۶۹)۔ البتہ حافظ ابن حجرؒ ان کے بارے میں لکھتے ہیں ”ابوالمطوس ہو

یزید و قیل عبد اللہ بن المطوس، لین المحدث، من السادسة برز ع (۱) اخرج حدیثہ اصحاب السنن الأربعة تقریب التہذیب (ج ۲ ص ۲۷۳) رقم ۸۷۷، باب الکنی حرف المیم (باقی حاشیہ بر صفحہ آئندہ)

بھی ہے کیونکہ بعض طرق میں ابوالمطوس سے روایت مروی ہے اور بعض میں ابن المطوس سے ، اور بعض روایات میں حبیب بن ابی ثابت اور ابوالمطوس کے درمیان واسطہ ہے اور بعض میں نہیں ہے ، اور بعض روایات میں ابوالمطوس براہ راست حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کرتے ہیں اور بعض میں ان کے والد کا واسطہ ہے ۔

اس کے برخلاف اگلے باب (باب ماجاء فی کفارة الفطر فی رمضان) میں اعرابی کا واقعہ آرہا ہے جس میں آپ نے روزہ توڑنے کی وجہ سے ان پر دو ماہ کے روزے واجب فرمائے اور یہ حدیث بھی مسلک جمہور کی مؤید اور صحیح ہے ۔ ———— واللہ اعلم

بَابُ مَا جَاءَ فِي كَفَّارَةِ الْفِطْرِ فِي رَمَضَانَ

عن ابی ہریرۃؓ قال : آتاه رجل ، بعض حضرات نے ان کا نام سلمۃ بن صخر البیاضی

واقع ہے کہ حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث باب امام ترمذی کے علاوہ دوسرے اصحاب سنن نے بھی روایت کی ہے ، دیکھئے سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۳۲۶) باب التغلیظ فمیں افطر عمداً ۔
و سنن ابن ماجہ (ص ۱۳۰) باب ماجاء فی کفارة من افطروا من رمضان ۱۲ مرتب
————— حاشیہ صفحہ ۵۶۰ —————

۱۔ سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۲۱۱ ، رقم ۲۹۷) باب طلوع الشمس بعد الافطار ۱۲ م

۲۔ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۳۲۶) باب التغلیظ فمیں افطر عمداً ۱۲ م

۳۔ چنانچہ ابن ماجہ (ص ۱۳۰) باب ماجاء فی کفارة من افطروا من رمضان کی روایت میں حبیب بن ابی ثابت اور ابوالمطوس کے درمیان ابن المطوس کا واسطہ ہے ، نیز سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۳۲۶) باب التغلیظ فمیں افطر عمداً کی روایت میں حبیب بن ابی ثابت اور ابوالمطوس کے درمیان ابن المطوس کا واسطہ ہے پہلا عمارہ بن عمیر کا دوسرا ابن المطوس کا ۱۲ مرتب

۴۔ چنانچہ سنن دارقطنی کی روایت میں حبیب بن ابی ثابت اور ابوالمطوس کے درمیان کوئی واسطہ نہیں ہے ، دیکھئے (ج ۲ ص ۲۱۱ ، رقم ۲۹۷) باب طلوع الشمس بعد الافطار ۱۲ م

۵۔ دیکھئے سنن ابن ماجہ (ص ۱۳۰) باب ماجاء فی کفارة من افطروا من رمضان ۱۲ م

۶۔ دیکھئے سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۲۱۱ ، رقم ۲۹۷) باب طلوع الشمس بعد الافطار ۱۲ م

بتلایا ہے، لیکن یہ صحیح نہیں ہے، درحقیقت سلمہ بن صخرؓ ان صاحب کا نام ہے جنہوں نے اپنی بیوی سے ظہار کرنے کے بعد جماع کر لیا تھا، ان کا واقعہ بھی اسی قسم کا ہے لیکن یہ دونوں واقعے الگ الگ ہیں۔

۱۔ فتح الباری (ج ۳ ص ۱۴۰) باب إذا جامع فی رمضان۔ وعمدة القاری (ج ۱ ص ۲۵) باب إذا جامع فی رمضان۔ اور بعض نے ان کا نام سلمان بن صخر البیاضی ذکر کیا تھا فقط ابن حجرؒ فرماتے ہیں ”لم أقف علی تسمیة إلا أن عبد الغنی فی المسہبات وتبعہ ابن بشکوال جزأً ما بأنه سلمان أو سلمة بن صخر البیاضی“ کذا فی ”الفتح“ (ج ۴ ص ۱۴۱) نسیرا مام ترمذیؒ فرماتے ہیں ”یقال سلمان بن صخر ویقال سلمة بن صخر البیاضی“ ترمذی (ج ۱ ص ۸۷) باب ما جاز فی کفارة الظہار۔ پھر بعض حضرات نے ان کا نام اوس بن الصامت بتلایا ہے جن کے بارے میں سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۳۰۲) کتاب الطلاق، باب فی الظہار میں مروی ہے ”عن خویلة بنت مالک بن ثعلبة قالت ظاہر منی زوجی اوس بن الصامت فجمت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أشکوا الیہ ورسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یرید انی فیہ ویقول اتقی اللہ فإنه ابن عمک فما برحت حتی نزل القرآن تَدْمِیحُ اللہُ قَوْلَ اَلَّتِیْ تُجَادِلُکَ فِیْ زَوْجِہَا اِلَی الْفَرْضِ فقال یعقوب رقبۃ قالت لا یجد قال فیعموم شہرین متتابعین اثم ۱۲ مرتب عفی عنہ

۲۔ لکھا قال فی الفتح (ج ۴ ص ۱۴۰) ۱۲ م

۳۔ کما فی روایۃ ابن ابی ششیہؒ عن طریق سلمان بن یسار عن سلمة بن صخر أنه ظاہر من امرأته فی رمضان وأنه وطئها فقال لہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم : حرر رقبة ، قلت : ما ملک رقبة غیرہا وضرب صفحۃ رقبتہ قال فصم شہرین متتابعین قال : وهل أصبت الذی أصبت إلا من الصیام ؟ قال : فاطعم ستین مسکیناً ، قال : والذی بعثک بالحق ما لنا من طعام ، قال : فانطلق إلی صاحب صدقة بنی زریق فلیدفعہا إلیک۔ فتح الباری (ج ۴ ص ۱۴۱) باب إذا جامع فی رمضان ۱۲ مرتب

۴۔ جیسا کہ کچھلے حاشیہ کی روایت سے ظاہر ہو رہا ہے ۱۲ م

۵۔ جس کی دلیل یہ ہے کہ سلمہ بن صخر جنہوں نے اپنی بیوی کے ساتھ ظہار کر رکھا تھا ان کے بارے میں روایات میں لیل رمضان میں صحبت کرنے کا ذکر ہے چنانچہ ترمذی (ج ۱ ص ۱۷۷) باب ما جاز فی کفارة الظہار کی روایت میں یہ الفاظ مروی ہیں ”فلما مضی نصف من رمضان وقع علیہا لیلاً“ جبکہ حدیث باب کا تفسیر نہار رمضان سے متعلق ہے، چنانچہ بخاری (ج ۱ ص ۲۵۹) باب إذا جامع فی رمضان ولم یکن لہ شیء فتصدق علیہ فلیکفر میں حضرت ابو ہریرہؓ سے یہ روایت اس طرح مروی ہے ”قال : بینما نحن جلوس عند النبی صلی اللہ علیہ وسلم إذ جازہ رجل فقال یا رسول اللہ ! ہلکت ، قال : مالک ؟ قال : وقعت علی امرأتی وأنا صائم“ اثم۔ (باقی حاشیہ صفحہ ۵۶۳)

فَقَالَ : يَا رَسُولَ اللَّهِ أَهَلَكَ قَالَ : وَمَا أَهْلَكَ ؟ قَالَ : وَتَعْتَ عَلَيَّ امْرَأَتِي فِي رَمَضَانَ قَالَ : هَلْ تَسْتَطِيعُ أَنْ تَعْتِقَ رَقَبَةً ؟ قَالَ : لَا : حَافِظُ ابْنِ حَجْرٍ لَكَهْتُمْ هُنَّ كِه اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جو شخص اپنی غلطی پر نادم ہو کر آئے اس کو ملامت کرنے کے بجائے اس سے خلاصی کا طریقہ بتانا چاہئے ۔

قَالَ : فَهَلْ تَسْتَطِيعُ أَنْ تَصُومَ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ ؟ قَالَ : لَا ، قَالَ : فَهَلْ تَسْتَطِيعُ أَنْ تَطْعَمَ سِتِينَ مَسْكِينًا ؟ قَالَ : لَا : ” فَهَلْ تَسْتَطِيعُ “ میں فار تعقیب کیلئے ہے اور اس سے مستنبط ہوتا ہے کہ ” صیام شہرین پر عمل اسی صورت میں جائز ہے جبکہ ” اعتاق رقبہ “ پر قدرت نہ ہو چنانچہ ائمہ ثلاثہ اور مجہور کا مسلک یہی ہے کہ ان تینوں اعمال میں ترتیب ضروری ہے ، لیکن امام مالک کا مسلک یہ ہے کہ کفارۃ رمضان میں ابتداء ہی سے تینوں چیزوں میں اختیار حاصل ہے وہ اس کفارۃ میں پر قیاس کرتے ہیں تھے ۔

یہی وجہ ہے کہ حافظ ابن حجر اور علامہ علیؒ نے اسی کو ترجیح دی ہے کہ دونوں واقعے علیحدہ علیحدہ ہیں دیکھئے فتح الباری (ج ۴ ص ۱۴۱) باب إذا جامع فی رمضان ، وعمدة القاری (ج ۱۱ ص ۲۵) ۱۲ مرتب حاشیہ صفحہ ۵۷۱

۱۔ فتح الباری (ج ۴ ص ۱۴۲) باب إذا جامع فی رمضان ولم یکن له شیء ففدق علیہ فلیکفر ۱۲ م
۲۔ مذاہب سے متعلق تفصیل کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۷۳) ۱۲ م
۳۔ کما فی ”المغنی“ لابن قدامة (ج ۳ ص ۱۲۷) کتاب الصیام ، مسئلہ : قَالَ : وَالْكَفَّارَةُ عَمَلٌ رَقَبَةٌ فَإِنْ لَمْ يَمْلِكْهُ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ)۔

اور کفارۃ میں کے بارے میں باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ”لَا يُؤْخَذُكُمْ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤْخَذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ“ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسْكِينٍ مِنْ أَوْسَطِ مَا تَطْعَمُونَ أَلَيْسَ كَمَا كُنْتُمْ تُكْسِرُونَ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ذَلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ وَاحْفَظُوا أَيْمَانَكُمْ سورة مائدہ آیت ۸۹ پ ۔

(باقی حاشیہ بر صفحہ آئندہ)

جمہوریہ کہتے ہیں کہ حدیث باب میں اشارۃ النقص سے ہمارا مسلک ثابت ہو رہا ہے اور اشارۃ النقص قیاس پر راجع ہوتا ہے لہذا اگر قیاس کرنا ہی ہے تو اس کو کفارۃ ظہار پر قیاس کرنا چاہئے کیونکہ دونوں کفارے بالکل ایک جیسے ہیں جبکہ کفارۃ یمین مختلف ہے۔

اس آیت میں اطعام مساکین، کسوۃ مساکین اور تحریر رقبہ میں اختیار دیا گیا ہے، اگرچہ صیام نماز اور حج میں اختیار نہیں اور یہ صورت جمعی اختیار کی جائے گی جبکہ شروع کی تین صورتوں میں سے کوئی صورت ممکن ہے البتہ امام مالکؒ حضرت ابو ہریرہؓ کی اس روایت سے استدلال کر سکتے ہیں جس میں یہ الفاظ مروی ہیں: "ان النبي صلى الله عليه وسلم أمر رجلاً أنظر في رمضان أن يعتيق رقبة أو يعوم شهرين أو يعطم ستين مسكيناً۔ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۵۵، باب تغلیظ تحریم الجماع فی نہار رمضان علی الأصائم، واللغظ لہ) وأخرجه مالك في الموطأ (ص ۲۳۶ و ۲۳۷، کفارة من أظفر في رمضان) والبداء في سننه (ج ۱ ص ۳۲۵، کفارة من أظفر في رمضان) والدرقطنی فی سننه (ج ۲ ص ۱۹۱، رقم ۵۳۵، باب القبلۃ للنساء)۔

لیکن جمہور نے دوسری روایات کی روشنی میں اس روایت میں "أو" کو تخمیر کے بجائے تنوین پر محمول کیا ہے کما قال صاحب اعلام السنن (ج ۹ ص ۱۲۳) باب وجوب الکفارة والقضایہ إذا أظفر فی رمضان بعد الصیام بغير عذر ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

حاشیہ صفحہ ۵۶۴

لہ الدال بالاشارة هو اللفظ الدال علی معنی لم یکن اللفظ مسوقاً لہ فلا یفہم بنفس الکلام فی اول السماع من غیر تأمل کذا فی التہلیل (ص ۱۰۱) بحث الدال بالاشارة ۱۲

لہ کفارۃ ظہار کے بارے میں باری تعالیٰ کا ارشاد ہے "وَالَّذِينَ لَیْظُرُونَ مِنْ تَسَامُؤِهِمْ ثُمَّ یُعْذِرُونَ بِمَا قَالُوا فَتَحْرِیرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ یَتِمَّ تَسَامُؤُهُمْ ذَٰلِكُمْ فَوْفَوْهُنَّ بِهٖ ۖ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ ۖ مَنْ لَمْ یَجِدْ نَفْسًا مِنْ شَهْرَيْنِ مُتَسَامِعِينَ مِنْ قَبْلِ أَنْ یَتِمَّ تَسَامُؤَهُمْ فَمَنْ لَمْ یَسْتَطِعْ فَاِطْعَامُ سِتِّینَ مِسْکِینًا ۖ سَوَاءٌ لِمَا بَیْنَ هَٰذِهِمَا ۚ" آیت سے ظاہر ہے کہ کفارۃ ظہار کی تینوں صورتوں میں تخمیر نہیں بلکہ ترتیب ہے جس کا تقاضا یہ ہے کہ کفارۃ صوم میں بھی ترتیب ہو نہ کہ تخمیر ۱۲ مرتب

لہ چنانچہ کفارۃ ظہار اور کفارۃ صوم دونوں میں پہلے عتق رقبہ یہ ممکن نہ ہو تو پے درپے ساٹھ روزے، اور وہ بھی ممکن نہ ہو تو ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانا۔ جبکہ کفارۃ یمین میں تخمیر کے ساتھ دس مسکینوں کو کھانا کھلانا یا ان کو لباس پہنانا یا تھریہ رقبہ کا ذکر ہے اور ان میں سے کسی پر (باقی حاشیہ صفحہ ۵۶۵)

حافظ ابن حجرؒ اور علامہ عینیؒ کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ ابن جریرؒ، فلیح بن سلیمانؒ، عمرو بن عثمان المخزومیؒ بھی کفارہ صوم میں تخییر کے تائل ہیں۔

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ امام زہریؒ سے ترتیب روایت کرنے والوں کی تعداد تیس یا اس سے بھی زائد ہے کہ ما نقل الحافظات فتقدم روایتہم۔

پھر ”شہین متابعین“ کے ذیل میں مسند بزار کی ایک روایت میں یہ تفصیل بیان کی گئی ہے کہ اس شخص نے روزہ نہ رکھ سکے کی وجہ یہ بتائی کہ ”هل لقيت مالقيت الا من الصيام؟“ جس کا خلاصہ یہ ہے کہ انہوں نے شدت شہوت کو عدم استطاعت صوم قرار دیا، اسی لئے امام شافعیؒ شدت شہوت کو عذر ترک صوم قرار دیتے ہیں لیکن حنفیہ اس کو ان صاحب کی خصوصیت پر محمول کرتے ہیں اور عام لوگوں کے لئے اس کو عذر نہیں قرار دیتے۔

قدرت نہ ہونے کی صورت میں تین دن کے روزے ضروری ہیں۔ اس تفصیل سے کفارہ صوم کی کفارہ یمن کے ساتھ عدم مناسبت اور کفارہ ظہار کے ساتھ اس کی قوی مناسبت ظاہر ہو جاتی ہے۔ خاص طور سے جبکہ آیت ظہار اور حدیث کفارہ صوم کے الفاظ ترتیب پر دلالت کرتے ہیں اور آیت یمن کے الفاظ

حاشیہ صفر هذا

۱۔ فتح الباری (ج ۳ ص ۱۲۵) باب اذا جامع في رمضان ولم يكن له شيء الخ ۱۲ م

۲۔ عمدة القاری (ج ۱۱ ص ۱۳۳) باب اذا جامع في رمضان ولم يكن له شيء الخ ۱۲ م

۳۔ حوالہ بالا ۳

۴۔ قال العینی: ورجح الترتیب ایضاً بأن رادیه حکى لفظ القصة علی وجهها فمعه زيادة علم من صورة الواقعة وروای التخییر حکى لفظ الحديث فدل علی أنه من تصرف بعض الرواة إما لتعدد الاختصاراً ولغير ذلك، ویرجح الترتیب ایضاً بأنه أحوط۔ وحمل المهلب والقريبی الامر علی التعدد وبعبید لأن القصة واحدة والأصل عدم التعدد وحمل بعضهم الترتیب علی الاولیة والتخییر علی الجواز۔ عمدة القاری (ج ۱۱ ص ۱۳۳) باب اذا جامع في رمضان ولم يكن له شيء الخ ۱۲ مرتب

۵۔ أخرجه البزار من طريق محمد بن اسحاق حدثني الزهري عن حميد عن ابي هريرة وذكر الحديث وفيه: قال: ثم شہري متابعين، قال: يا رسول الله! هل لقيت مالقيت الا من الصيام۔ کذا فی التلخیص الجیر (ج ۲ ص ۲۰۷، رقم ۹۲۱)

کتاب الصیام، قبل باب صوم التطوع ۱۲ مرتب

۶۔ کافی ”الفتح“ للحافظ (ج ۳ ص ۱۳۳) باب اذا جامع في رمضان ولم يكن له شيء الخ۔ والعمدة للعینی (ج ۱۱ ص ۱۲۵)

۱۲ مرتب (ج ۱۱ ص ۱۲۵)

قال : اجلس ، فجلس فأتى النبي صلى الله عليه وسلم بعرق فيه تمر و

لہ وہ زنبیل یا ٹوکری جو کھجور کے پتوں سے بناتے ہیں ، وایضا کل شیء مضغور فهو عرق۔ مجمع بالانوار (ج ۳ ص ۵۴۳) بعض روایات میں یہاں یہ الفاظ مروی ہیں ” فأتى رسول الله صلى الله عليه وسلم بمكثل فيه خمسة عشر صاعاً من تمر “ کما فی السنن للدارقطنی (ج ۲ ص ۲۱۰ ، رقم ۲۵۷ و ۲۶۷ باب طلوع الشمس بعد الافطار)۔

علامہ عینیؒ لکھتے ہیں : وقال الخطابي : وظاهره يدل على أن قدر خمسة عشر صاعاً يكفي للكفارة عن شخص واحد لكل مسكين مد ، قال وقد جعله الشافعي أصلاً لمذهبہ فی اکثر المواضع التي يجب فيها الاطعام ، وعندنا (الحنفية) الواجب لكل مسكين نصف صاع من بر أو صاع من تمر كما في كفارة الظهار — كذا في العمدة (ج ۱ ص ۳۷) باب اذا جامع في رمضان

اب اگر اس ”عرق“ یا ”مکثل“ کو پندرہ صاع کے مساوی قرار دیا جائے تو یہ مسلک حنفیہ کے خلاف ہوگا کیونکہ ان کے نزدیک پندرہ صاع سے کسی صورت میں کفارہ ادا نہیں ہوگا۔ حضرت عائشہؓ سے اس قصہ میں ” فأتى النبي صلى الله عليه وسلم بعرق من تمر فيه عشرون صاعاً “ کے الفاظ مروی ہیں (دیکھیے بیہقی ج ۲ ص ۲۲۳ ، کفارة من أتى أهله في رمضان) — ویروی ” ما بین خمسہ عشر صاعاً الی عشرين “ کما فی العمدة (ج ۱ ص ۳۷) ان تمام صورتوں میں سے کوئی صورت بھی بظاہر مسلک حنفیہ پر منطبق نہیں ہوتی۔ البتہ اگر یہ کہا جائے کہ یہ مقدار کفارہ کے طور پر نہیں تھی بلکہ گھر والوں کے نفقہ کے لئے تھی (جیسا کہ استاذ محترم کی تقریر میں یہ بات آگے آرہی ہے) تو کوئی اعتراض نہ ہو سکے گا۔ حضرت شیخ الہندؒ فرماتے ہیں کہ ایک روایت میں ”ستون صاعاً“ کے الفاظ بھی مروی ہیں۔ کما فی تقریر الترمذیؒ لہ (ص ۲۲) طبع کتب خانہ اعزازیہ یوبند اس صورت میں سرے سے کوئی اشکال ہی وارد نہ ہوگا ، لیکن روایت مرتب کو تلاش کے باوجود نہ مل سکی۔ البتہ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۵۵ ، باب تغلیظ تحریم الجماع فی نہار رمضان علی الصائم الخ) میں حضرت عائشہؓ کی روایت میں یہ الفاظ مروی ہیں ” فأمره أن يجلس فجاءه عرقان فيها طعام فأمره رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يتصدق به “ اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ گندم کے دو ”عرق“ لائے گئے تھے ، علامہ عینیؒ عمدة القاری (ج ۱ ص ۲۷) میں لکھتے ہیں ” فاذا كان العرق خمسة عشر فالعرقان ثلثون صاعاً علی اثنين مسكينا لكل مسكين نصف صاع “ اس صورت میں حنفیہ پر کوئی اعتراض باقی نہیں رہتا اور ظاہر ہے کہ مسلم کی روایت کو دوسری روایات پر ترجیح ہوگی۔ مزید تفصیل کے لئے دیکھیے عمدة القاری (ج ۱ ص ۲۶) و ص ۲۷ ، باب اذا جامع في رمضان) اور اوجز المسالك (ج ۳ ص ۴۲ ، كفارة من أفطر في رمضان) ۱۲ شیعہ تفسیر

العراق المکتل الضخم — قال : فتصدق به فقال ما بين لابتيها أحد
 أنفما منا ، قال : فضحك النبي صلى الله عليه وسلم حتى بدت أنياب^۱ه
 قال : "عدا فاطمة أهلك" اس بات پر اتفاق ہے کہ اگر کوئی شخص اپنے گھر والوں کو
 کھانا کھلا دے تو کفارہ ادا نہیں ہوتا لہذا یا تو یہ ان صاحب کی خصوصیت تھی یا اس کا مطلب یہ تھا
 کہ فی الحال تو اس کو کوری سے اپنے گھر والوں کا نفقہ ادا کرو اس لئے کہ جب گھر والے بھوکے ہوں تو
 انسان کا پہلا فریضہ ان کا پیٹ بھرنا ہے لہذا یہ مجبوری اپنے استعمال میں لے آؤ، بعد میں جب کبھی
 وسعت ہو تو کفارہ ادا کر دینا، اس توجیہ کے مطابق حدیث میں خصوصیت اور تخصیص ماننے کی ضرورت
 نہیں رہتی اس لئے یہ توجیہ راجح ہے۔

اکل و شرب کے روزہ توڑنا
 بھی موجب کفارہ ہے؛
 یہاں ایک دوسرا مسئلہ مختلف فیہ یہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک
 روزہ خواہ کسی بھی صورت سے (عملاً) توڑا جائے ہر صورت میں
 موجب کفارہ ہے لیکن امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے
 نزدیک یہ کفارہ صرف اس شخص پر واجب ہے جس نے روزہ جماع کے ذریعہ توڑا ہو، اکل و
 شارب پر نہیں۔ وہ یہ کہتے ہیں کہ کفارہ کا حکم خلاف قیاس ہے لہذا اپنے مورد پر منحصر ہے گا،
 اور اس کا مورد جماع ہے، جبکہ اکل و شرب میں کفارہ کا وجوب کسی حدیث سے ثابت نہیں اور

۱۔ اللآبۃ : الحرة و هی ارض ذات حجارة سود قد البستها لكثرة تباها و جمعها لآبات ، و اذا كثرت فی اللاب واللوب ،
 و انفها عن واد ، والمدنیۃ ما بین حرتین عظیمتین . کذا فی "المجمع" للعلامة الفتنی (ج ۴ ص ۵۱۲) ۱۲ مرتب
 ۲۔ لآب انیاب " یہ " ناب " کی جمع ہے ، انیب : نیوب اور انایب بھی جمع آتی ہے ۔ انیاب سے مراد وہ چار
 دانت ہیں جو سامنے کے چار دانتوں کے دائیں بائیں ہوتے ہیں ، دو دائیں جانب اور دو بائیں جانب ۱۲ مرتب
 ۳۔ جیسا کہ سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۲۰۸ ، رقم ۲۱۰۰ ، باب طلوع الشمس بعد الافطار) کی ایک روایت کے الفاظ
 اس طرف اشارہ کر رہے ہیں " قال : والذي بعثك بالحق ما بالمدنية اهل بيت احوج منا ، قال : فانطلق
 فكله أنت و عيالک " فقد كفرا لثمة عنك " — ۱۲ مرتب

۴۔ امام مالکؒ ، سفیان ثوریؒ ، امام اسحاقؒ اور عبداللہ بن مبارکؒ کا بھی یہی مسلک ہے ، دیکھئے حاشیہ
 الکوکب شیخ الحدیث (رحمۃ اللہ) (ج ۱ ص ۲۵۳) و "الآوجز" ۱۲ (ج ۳ ص ۳۵) ، کفارۃ من افطر فی رمضان فراجعہما للتفصیل ۱۲
 ۵۔ کافی "الہدایۃ" (ج ۱ ص ۲۱۹) باب ما یوجب القصار والكفارة ۱۳ م

قیاس سے اس کو ثابت نہیں کیا جاسکتا۔

حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ اکل و شرب میں کفارہ کا حکم ہم قیاس سے ثابت نہیں کرتے بلکہ حدیث باب کی دلالت انصاف سے ثابت کرتے ہیں، کیونکہ حدیث باب کو سننے والا ہر شخص اس نتیجہ پر پہنچے گا کہ وجوب کفارہ کی علت روزہ کا توڑنا ہے اور یہ علت اکل و شرب میں بھی پائی جاتی ہے اور اس علت کے استخراج کے لئے چونکہ اجتہاد و استنباط کی ضرورت نہیں بلکہ مجرد علم لغت اس کے لئے کافی ہے اس لئے یہ قیاس نہیں بلکہ دلالت انصاف ہے۔ سنن دارقطنی کی ایک روایت سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے جس میں مروی ہے ”جاء رجل الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال: افطت يوماً من شهر رمضان متعمداً، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: اعتق رقبة إن“ اس روایت کے الفاظ اس پر دلالت ہیں کہ وجوب کفارہ کا اصل مدار افطار متعمداً پر ہے خواہ کسی بھی طریقہ سے ہو۔ واللہ اعلم

۱۔ الدال بدلالة النص هو اللفظ الدال على ان حكم المنطوق به ثابت لمسكوت عنه نفهم علة ذلك الحكم بمجرد العلم باللفظ — تسهيل الوصول الى علم الاصول (ص ۱۰۲) مبحث الدال بدلالته ۱۲ مرتب

۲۔ کمافی فتح القدير (ج ۲ ص ۷۱) باب ما يوجب القضاء والكفارة ۱۲ م

۳۔ القیاس ہوتعدیۃ المحکم من الاصل الى الفرع (بایقار المحکم فی الاصل) بعلۃ متحدۃ بینہما لا تدرك بمجرد اللغة — احسن الحواشی علی اصول الشاشی (ص ۸۳) البعث الرابع فی القیاس ۱۲ مرتب

۴۔ (ج ۲ ص ۲۰۹ رقم ۲۲) باب طلوع الشمس بعد الافطار — اس میں محمد بن عمرو و اتری اگرچہ ضعیف ہے لیکن ابواویس نے ان کی متابعت کی ہے، دیکھئے ”اعتبلیق المغنی علی سنن الدار قطنی ۱۲ مرتب

۵۔ پھر اس بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ جن صورتوں میں کفارہ واجب ہوتا ہے ان میں صرف دار کفارہ سے آدمی بری الذمہ ہو جاتا ہے یا اس دن کی قضا علیحدہ واجب ہوتی ہے؟

امام مالکؒ، امام احمدؒ، امام اسحاقؒ، ابو ثورؒ، سفیان ثوریؒ، امام ابو حنیفہؒ اور ان کے اصحاب

کا مسلک یہ ہے کہ ایسے شخص کے ذمہ کفارہ کے ساتھ ساتھ اس دن کے روزہ کی قضا بھی مستقلاً واجب ہو۔

اس بارے میں امام اوزاعیؒ کا مسلک یہ ہے کہ اگر کفارہ اعتاق رقبہ یا اطعام مساکین سے ادا کیا جائے

کیا جا رہا ہو تو اس دن کے روزہ کی قضا علیحدہ واجب ہوگی اور اگر کفارہ ”صیام شہرین“ سے ادا کیا جائے

جا رہا ہو تو اب اس دن کے روزہ کی مستقلاً قضا واجب نہ ہوگی بلکہ وہ روزہ صیام شہرین ہی کے ضمن میں ادا ہوگا۔

بَاب مَا جَاءَ فِي السَّوَالِ لِلصَّائِمِ

رَأَيْتَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَا لَا أَحْصِي يَتَسَوَّلُ وَهُوَ صَائِمٌ
 حَدِيثِ بَابِ رُزْءِ مَسْوَكَ كَامِطًا جَوَازًا لِبَلْكَ اسْتِجَابِ مَعْلُومٍ هُوَ تَابِ أَوْ يَهِي حَنْفِيهِ كَا
 مَسْلُكٍ هَيْ، جَبَكِ بَعْضُ فُقَهَائِهِ رُزْءِ مَسْوَكَ كَا مَكْرُوهُ كَهَا هِي، بَعْضُ نَزَالِ كِ بَعْدِ،

ہو جائے گا۔ جبکہ بعض حضرات اس کے قائل ہیں کہ کفارہ ادا کرنے کی صورت میں اس دن کی قضا واجب نہیں ہوتی خواہ کفارہ کسی بھی صورت سے ادا کیا جا رہا ہو، چنانچہ ابو عمر فرماتے ہیں کہ "لم یرد فی حدیث عائشہ دلائی حدیث ابی ہریرۃ فی نقل الحفظ للأخبار التي لا علة فیہا ذکر العتقار وإنما فیہا الکفارة — لیکن حقیقت یہ ہے کہ سنن ابن ماجہ (ص ۱۲۰، باب ما جاء فی کفارة من أفطر یوما من رمضان) میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت میں اس ایک روزہ کی قضا کی بھی تصریح ہے چنانچہ اس میں یہ الفاظ مروی ہیں "وهم یوما مکانہ"۔ اس سے بھی مسلک جمہور کی تائید ہوتی ہے۔ نیز مؤطا امام مالک (ص ۲۳۸، کفارة من أفطر فی رمضان) میں حضرت سعید بن المسیبؓ کی روایتِ مرسلہ میں مروی ہے "کله وهم یوما مکان ما اصبت" جس سے معلوم ہوتا ہے کہ کفارہ کے ساتھ اس دن کی قضا بھی لازم ہے۔ واللہ اعلم
 ہذا کله ما خوذ من العمدة للعینی (ج ۱ ص ۲۸، باب إذا جامع فی رمضان) بزیادة من المرتب عا فاه اللہ۔

————— حاشیہ صفحہ ۵۷۰ —————

لہ سفیان ثوریؒ، امام اوزاعیؒ، محمد بن سیرینؒ، ابراہیم نخعیؒ، عطاءؒ، سعید بن جبیرؒ، مجاہدؒ، حضرت علیؓ اور حضرت ابن عمرؓ سے بھی یہی مسلک مروی ہے، اور ابن علیہؒ فرماتے ہیں "السواک سنة للصائم والمفطر والطب الیابس سوار" عمدة للعینیؒ (ج ۱ ص ۱۴) باب اغتسال الصائم ۱۲ مرتب

۲۔ کما فی العمدة (ج ۱ ص ۱۴، باب اغتسال الصائم) فقال: (القول) الثاني کراہیۃ للصائم بعد الزوال استجابہ قبلہ برطب أو یابس وهو قول الشافعیؒ فی أصح قولیہ (وقوله الثاني مطابق بالحقیقة کما نقلہ الترمذیؒ) ابی ثور وقری عن علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کراہیۃ السواک بعد الزوال رواہ الطبرانی ۱۷

علامہ نویریؒ معارف السنن (ج ۶ ص ۷۷) میں فرماتے ہیں "ولم یدل حدیث صحیح علی کراہیۃ بعد

الزوال وروی فیہ احادیث منعات، آخر جہا الزلیعیؒ والعینیؒ وغیرہما ۱۲ مرتب

بعض نے عصر کے بعد اور بعض نے ترسواک کو مکروہ اور خشک کو جائز کہا ہے۔
 لیکن حدیث باب ان سب کے خلاف حجت ہے۔ ان حضرات کا مشترکہ استدلال
 ”لخلوف فم الصائم اطيب عند الله من ريح المسك“ والی حدیث سے ہے، وجہ
 استدلال یہ ہے کہ مسواک سے بو جاتی رہے گی جو حدیث کے منشاء کے خلاف ہے۔
 لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس حدیث کا منشاء یہ نہیں کہ اس بو کو باقی رکھنے اور اس کے تحفظ کی
 کوشش کی جائے بلکہ اس کا منشاء یہ ہے کہ لوگ روزہ دار سے گفتگو کرنے سے اس کی بو کی بنا پر

۱۔ کما فی العمدة (ج ۱ ص ۱۳) فقال: (القول) الثالث: كراهية للصائم بعد العصر فقط وروی عن ابی ہریرۃؓ
 ۲۔ چنانچہ علامہ عینیؒ فرماتے ہیں: (القول) الخامس: أنه يكره السواك للصائم بالسواك الرطب دون غيره سواء
 اول النهار وآخره وهو قول مالك واصحابه، ومن روى عنه كراهية السواك الرطب للصائم الشعبي وزیاد بن
 حدیر والبومیسرة والحکم بن عتیبہ وقتادة“

اس مسئلہ میں پانچواں قول تفرقة بین صوم الفرض وصوم النفل کا ہے فیکرہ فی الفرض بعد الزوال و
 لا یکرہ فی النفل لانه أبعد عن الرياء، حکاہ المسعودی عن احمد بن حنبل و حکاہ صاحب المعتمد من الشافعية
 عن القاضي حسين۔

اور چھٹا قول یہ ہے ”کراہتہ للصائم بعد الزوال مطلقاً و کراہتہ الرطب للصائم مطلقاً“ وهو قول احمد واسحاق بن راہویؒ
 دیکھئے عمدة للعینی (ج ۱ ص ۱۳) باب اغتسال الصائم ۱۲ مرتب عفی عنہ

۳۔ دیکھئے مؤطا امام مالک (ص ۲۵۳) جامع الصیام

و صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۵۳) کتاب الصوم، باب فضل الصوم — د (ص ۲۵۵) باب بل یقول انی صائم
 اذا شئت — و (ج ۲ ص ۸۷۸) کتاب اللباس، باب ما یذکر فی المسک۔

و صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۶۳) باب فضل الصیام

و سنن نسائی (ج ۱ ص ۳۰۹) فضل الصیام

و جامع ترمذی (ج ۱ ص ۱۲۵) باب ما جاز فی فضل الصوم

و سنن ابن ماجہ (ص ۱۱۸) باب ما جاز فی فضل الصیام

و سنن دارمی (ج ۱ ص ۲۵۶ رقم ۱۷۷۷) باب فی فضل الصیام ۱۲ مرتب

نہ کمتر ایمؑ اور اے بُرا نہ سمجھیںؑ۔ واللہ اعلم

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْكُلِّ لِلصَّائِمِ

جاء رجل الى النبي صلى الله عليه وسلم قال : اشتكت عيني أفأكتحل و
 أنا صائم ؟ قال : نعم ، آنكحون میں سرمہ لگانے سے روزہ نہیں ٹوٹتا اگرچہ سرمہ
 کی سیاہی تھوک میں نظر آنے لگے اسی طرح آنکھوں میں دوا ڈالنے سے بھی روزہ نہیں ٹوٹتا اگرچہ خلق
 میں اس کا ذائقہ محسوس ہونے لگے (لأن الموجود في حلقه أشد دخلا من المسام والمفطر
 الداخل من المنافذ)

واضح رہے کہ سفیان ثوریؒ، عبد اللہ بن المبارکؒ، امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ کے نزدیک
 صائم کے لئے سرمہ لگانا مکروہ ہے کما نقلہ الترمذی۔

۱۔ کما فی العمدة (ج ۱۱ ص ۱۳) باب افتسال الصائم ۱۲ م
 ۲۔ حضرت شیخ الحدیث قدس سرہ فرماتے ہیں کہ ”حنفیہ کے نزدیک مسواک ہر وقت مستحب ہے اس لئے
 کہ مسواک سے دانتوں کی بو زائل ہو جاتی ہے اور حدیث (تخلوف فم الصائم الخ) میں جس بو کا ذکر ہے معدو
 کے خالی ہونے کی ہے نہ کہ دانتوں کی۔“ تبلیغی نصاب، فضائل رمضان، فصل اول۔

وہذا التوجيه من كلام الباجي۔ کما نقلہ الشیخ فی ”الاوجز“ (ج ۳ ص ۸۹) جامع الصیام ۱۲ مرتب

۳۔ شرح باب از مرتب ۱۲

۴۔ یہ تفصیل فتاویٰ ہندیہ (عالمگیری) سے ماخوذ ہے (ج ۱ ص ۲۰۳) الباب الرابع فیما یفسد وما لا یفسد ۱۲ مرتب

۵۔ معارف السنن (ج ۴ ص ۷۹) ۱۲ م

۶۔ ان حضرات کا استدلال سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۳۲۳، باب فی الکحل عند النوم) کی روایت سے ہے،
 ”حدثنا النفيلي نا علي بن ثابت حدثني عبد الرحمن بن النعمان بن معبد بن بوزة عن أبيه عن جدّه عن النبي
 صلى الله عليه وسلم أنه أمر بالاثمد (حجر الكحل) المروح (المطيب بالمسك) عند النوم وقال : ليقفه الصائم“
 لیکن یہ روایت ناقابل استدلال ہے خود امام ابوداؤد فرماتے ہیں ”قال ابوداؤد: قال لي يحيى بن
 معين: هو حديث منكر۔ یعنی حدیث الکحل۔ رواة سے متعلقہ کلام کے لئے دیکھئے نصب الراية (ج ۲

ص ۲۵۷) باب ما يوجب القفار والكفارة احادیث الخصوم ۱۲ مرتب

کحل للصائم سے متعلق تمام روایات ضعیف ہیں، امام ترمذی فرماتے ہیں ”ولا یصح عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی هذا الباب شیء“ چنانچہ حدیث باب بھی ابو عاتکہ کی وجہ سے ضعیف ہے لیکن چونکہ اس مضمون کی متعدد روایات مروی ہیں اس لئے ان کا مجموعہ قابل استدلال ہے۔ واللہ اعلم (از مرتب)

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْقُبْلَةِ لِلصَّائِمِ

- عن عائشةؓ أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یقبل فی شہر الصوم :
روزہ دار کے لئے قبلہ کا کیا حکم ہے ؟ اس بارے میں فقہار کے پانچ اقوال ہیں :
- ① بلا کر اہت جائز ہے بشرطیکہ روزہ دار کو اپنے نفس پر اعتماد ہو کہ اس کا یہ عمل مفسد الی الجمع نہ ہوگا اور ایسے اندیشہ کی صورت میں مکروہ ہے، امام ابو حنیفہؒ، امام شافعیؒ، سفیان ثوریؒ اور امام اوزاعیؒ کا یہی مسلک ہے، علامہ خطابیؒ نے امام مالکؒ کا مسلک بھی یہی نقل کیا ہے۔
 - ② مطلقاً مکروہ ہے کسی قسم کا اندیشہ ہو یا نہ ہو، امام مالکؒ کی مشہور روایت یہی ہے۔
 - ③ مطلقاً جائز ہے، امام احمدؒ، امام اسحاقؒ اور داؤد ظاہریؒ کا یہی مسلک ہے۔
 - ④ نفلی روزوں میں اس عمل کا جواز ہے اور فرض روزوں میں ممانعت ہے۔
 - ⑤ روزہ میں یہ عمل مطلقاً ممنوع ہے، بعض تابعین کا یہی مسلک ہے۔

واللہ اعلم (از مرتب)

۱۔ حافظ زلیعیؒ صاحب ”التتبع“ کا قول نقل کرتے ہیں ”والو عاتکہ مع علی ضعفہ واسمہ طریف بن سلیمان ویقال سلیمان بن طریف، قال البخاری : منکر الحدیث، وقال النسائی : لیس بثقة، وقال الرازی : ذاہل الحدیث، نصب الراية (ج ۲ ص ۴۵۶) باب ما یوجب القصار والكفارة ۱۲ مرتب
۲۔ دیکھئے ”زلیعی علی الہدایہ (ج ۲ ص ۴۵۵ تا ۴۵۷) باب ما یوجب الخ ۱۲
۳۔ شیخ ابن ہمامؒ اس مضمون کی متعدد روایات نقل کر کے لکھتے ہیں ”فیہ ذہد طرق، ان لم یحجج بواحد منها فالجموع کجہ بہ لتعدد الطرق“ فتح القدر (ج ۲ ص ۷۶) باب ما یوجب القصار والكفارة ۱۲

۴۔ شرح باب از مرتب ۱۳

۵۔ یہ تمام تر تفصیل معارف السنن (ج ۶ ص ۸۰) اور عمدۃ القاری (ج ۱۱ ص ۹، باب القبلة للصائم) سے ماخوذ ہے

بَابُ مَا جَاءَ فِي مُبَاشَرَةِ الصَّائِمِ

عن عائشة قالت: "كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يبأش في و
هو صائم وكان أملككم لأربه" یہاں مباشرت سے مراد مباشرتِ فاحشرہ نہیں بلکہ
مطلق لمس ہے، اور تقبیل کی طرح لمس بھی اس شخص کے لئے جائز ہے جسے اپنے اوپر پھر دوسرے
کہ اس سے آگے نہیں بڑھے گا۔ جیسا کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے ارشاد "وكان أملككم لأربه"
سے معلوم ہوتا ہے۔

یہاں یہ واضح رہے کہ "أَرَبُ" بفتح الهمزة والراء کے معنی "حاجت" کے ہیں اس صورت
میں معنی یہ ہوں گے کہ آپ اپنی حاجاتِ نفس کو سب سے زیادہ قابو میں رکھنے والے تھے اور
"أَرَبُ" بکسر الهمزة وسكون الراء "عضو" کے معنی میں آتا ہے اس حدیث میں روایتیں دونوں
ہیں، لیکن پہلی روایت راجح اور اوفق بالادب ہے۔ واللہ اعلم

بَابُ مَا جَاءَ لِاصْيَا لِمَنْ دَلِمَ يَعِزُّ مِنْ اللَّيْلِ

عن حفصة عن النبي صلى الله عليه وسلم: قال: من لم يجمع

لہ المباشرة الملامسة واصل الملامسة: التقار البشرتين ای لمس بشرة الرجل بشرة المرأة، يستعمل بمعنى الوطئ
فی الفرج وخارجاً منه، ليس الجماع مراداً بهذه الترجمة۔ کذا فی الفتح (ج ۴ ص ۱۲۹) باب المباشرة للصائم
والعمدة (ج ۱۱ ص ۷) ۱۲ مرتب

لہ اس لفظ کی تحقیق کے لئے دیکھئے "مجمع بحار الانوار" (ج ۱ ص ۴۳) باب الهمزة مع الراء ۱۲ م
لہ "أَرَبُ" بکسر الهمزة حاجت کے معنی میں بھی آتا ہے، علامہ ٹپنی لکھتے ہیں "و بعضہم یرویہ بکسر فسکون و یقول
معنی الحاجة والعنوا ای الذکر۔ مجمع (ج ۱ ص ۴۳)۔

نیز علامہ بخاریؒ لکھتے ہیں "وجاء بالكسر ايضاً بمعنى الحاجة" "معارف" (ج ۶ ص ۸۲) ۱۲ مرتب
لہ صاحب مجمع البحار "وكان أملككم لأربه" کی تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں "أي الحاجة، أي كان غالباً لهواء، أي
فإن أكثر المحدثين يروونه بفتح همزة وراء (ج ۱ ص ۴۳) ۱۲ مرتب
لہ کما قال التورثي واختاره الشيخ الانور لكثير من رحمته، وبالطبي إلى أفقه بمعنى العضو۔ معارف السنن (ج ۱ ص ۸۲) ۱۲ مرتب

الصيام قبل الفجر فلا صيام له :

روزہ کی نیت کس وقت سے ضروری ہے؟ | حدیث باب میں اجماع کے معنی پختہ عزم کرنے کے ہیں اس حدیث کی بناء پر امام مالکؒ فرماتے

ہیں کہ روزہ خواہ فرض ہو یا نفل یا واجب، ہر صورت میں صبح صادق سے پہلے پہلے نیت کرنا ضروری ہے، صبح صادق کے بعد نیت کرنے سے روزہ نہیں ہوگا۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ فرائض و واجبات کا تو یہی حکم ہے لیکن نوافل میں نصف نہار سے پہلے پہلے نیت کی جاسکتی ہے۔

امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ بھی فرض روزہ میں تبییت نیت کے قائل ہیں۔

جبکہ امام ابو حنیفہؒ اور ان کے اصحابؒ نیز سفیان ثوریؒ اور ابراہیم نخعیؒ وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ صوم رمضان، نذر معین اور نفل روزوں میں کسی میں بھی تبییت نیت ضروری نہیں اور ان تمام میں نصف نہار سے پہلے پہلے نیت کی جاسکتی ہے البتہ صرف صوم قضاء اور نذر غیر معین میں رات سے نیت کرنا واجب ہے اور حدیث باب حنفیہ کے نزدیک انہی آخری دو صورتوں (قضاء، یا نذر غیر معین) پر محمول ہے جبکہ نفل روزوں کے بارے میں حنفیہ کا استدلال اگلے باب میں حضرت عائشہؓ کی حدیث سے ہے قالت دخل علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یومًا، فقال: هل عندکم شیء؟ قالت: قلت: لا، قال: فانی صائم۔ اس حدیث کا ظاہر یہ ہے کہ آپ نے فجر کے بعد روزہ کی نیت فرمائی، اور فرائض کے بارے میں حنفیہ کی دلیل حضرت سلمہ بن اکوعؓ کی روایت ہے قال: أمم النبی صلی اللہ علیہ وسلم رجلاً

۱۲ مرتب
باب صوم
(ج ۳ ص ۹۱)
۱۳ مرتب
باب صوم
(ج ۳ ص ۹۱)
۱۴ مرتب
باب صوم
(ج ۳ ص ۹۱)

لہ اعلم "أتم لایصح صوم الا بنية اجماعاً فرضاً كان أو تطوعاً لأنه عبادة محضة فاقتصر ال نية كالصلاة" كذا في المغنی (ج ۳ ص ۹۱)، کتاب الصیام، مسألة: ولا یجزئ صیام فرض حتی یؤیہ" — البتہ وقت نیت کے بارے میں فقہار کا اختلاف ہے جس کی تفصیل متن میں آرہی ہے ۱۲ مرتب

۱۳ مذہب کی تفصیل کے لئے دیکھئے "معارف" للبوری (ج ۶ ص ۸۲ و ۸۳) اور مغنی لابن قدامہ (ج ۳ ص ۹۱) مسألة: ولا یجزئ صیام فرض حتی یؤیہ ۱۲ مرتب

۱۴ باب ما جاز فی افطار الصائم المتطوع ۱۲

۱۵ أخرجه البخاری فی "المصحح" (ج ۱ ص ۲۶۸ و ۲۶۹)، باب صیام یوم عاشوراء — واللفظ له — وبه الروایة من ثلاثیات البخاری

من أسلم أن أذن في الناس أن من كان أكل فليصم بقية يومه ومن لم يكن أكل فليصم فإن اليوم يوم عاشوراء؟ اور یہ اس وقت کا واقعہ ہے جبکہ صوم عاشوراء فرض تھا چنانچہ ابو داؤد کی ایک روایت میں تصریح ہے کہ آپ نے عاشوراء کی قضاء کا حکم دیا جو فرائض کی شان ہے، البتہ قضاء رمضان اور نذر غیر معین میں چونکہ کوئی خاص دن مقرر نہیں ہوتا اس لئے پورے دن کو اس روزہ کے ساتھ مخصوص کرنے کے لئے رات ہی سے نیت کرنا ضروری ہے اور حدیث باب میں اُسی کا بیان ہے جبکہ نذر معین اور رمضان کے اداروں کی تعیین ہو چکی ہے لہذا اس میں رات سے نیت کرنا ضروری نہیں۔ واللہ اعلم

بَابُ مَا جَاءَ فِي افْطَارِ الصَّائِمِ الْمِطْوَعِ

عن أم هانئ قالت: كنت قاعدة عند النبي صلى الله عليه وسلم فأتاني بشراب، فشرب منه ثم ناديت فشربت منه، فقلت: إني أذنبت فاستغفرت لي قال: وما ذاك؟ قالت: كنت صائمة فأفطرت، فقال: أومن قضاء كنت تقضينه؟ قالت: لا، قال: فلا يضرك؟ اس حدیث کی بنا پر شافعیہ اور حنابلہ یہ کہتے ہیں کہ نفلی روزہ بلا عذر توڑا جاسکتا ہے چنانچہ اگلی روایت میں اس حدیث کے ساتھ یہ الفاظ بھی مروی ہیں الصائم المِطْوَعُ أمين نفسه إن شاء صام وإن شاء أفطر؟

لہ (ج ۱ ص ۲۳۲) باب فی فضل صومہ (ای عاشوراء)۔ "عن عبد الرحمن بن مسلمة عن عمته أن أمت النبي صلى الله عليه وسلم فقال: صتم يومكم هذا؟ قالوا: لا، قال: فأتوا بقية يومكم واقضوه" قال ابو داؤد یعنی یوم عاشوراء ۱۳ مرتب

۲ سفیان ثوری اور امام اسحاقؒ کا مسلک بھی یہی ہے۔ کما فی المغنی (ج ۲ ص ۱۵۲) مسألة: ومن دخل في صيام تطوع فخرج فلا قضاء عليه۔

واضح ہے کہ حنفیہ کی "المنتقى" والی روایت روزہ توڑنے کے حق میں شافعیہ کے مطابق ہے، چنانچہ شیخ ابن ہمامؒ فرماتے ہیں "در رواية المنتقى: "سباح بلا عذر" پھر آگے چل کر فرماتے ہیں واعتقادی ان رواية المنتقى أوجه۔ فتح القدیر (ج ۲ ص ۸۶) فصل من كان مريضاً في رمضان ۱۴ مرتب

حنفیہ کے نزدیک بلا عذر روزہ توڑنا جائز ہے ، اور حدیث باب کا جواب یہ ہے کہ ضیافت ایک عذر ہے جس کی بنا پر روزہ توڑنا جائز ہے ۔ بالخصوص جبکہ یہاں پر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی دعوت تھی جو ایک اہم عذر تھا ۔

البتہ نتائج اور عملی اعتبار سے یہ اختلاف لفظی جیسا ہے اس لئے کہ اگرچہ حنفیہ کے نزدیک بلا عذر افطار جائز نہیں لیکن اعذار کی فہرست اس قدر طویل ہے کہ معمولی معمولی اعذار کی بنا پر روزہ توڑ دینا جائز ہو جاتا ہے ۔

حدیث باب کے تحت دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ نقلی روزہ توڑنے سے اس کی قضا واجب ہوتی ہے یا نہیں ؟ شافعیہ اور حنابلہ عدم وجوب کے قائل ہیں ۔ وہ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں کہ اس میں آپ نے حضرت ام ہانیؓ کو قضا کا حکم نہیں دیا بلکہ فرمایا ” الصائم المتطوع أمین نفسه إن شاء صام وإن شاء أفطر ”

۱۔ حنفیہ کی ظاہر روایت یہی ہے کہ فی فتح ابن الہمام (ج ۲ ص ۸۶) — ابراہیم نخعیؒ اور امام مالکؒ کا مسلک بھی یہی ہے ، علامہ ابن قدامہؒ فرماتے ہیں ” وقال النخعی وابو حنیفۃ و مالک یلزم بالشروع فیہ ولا یخرج منه الا بعذر۔ المغنی (ج ۲ ص ۱۵۲) مسأله : ومن دخل فی صیام تطوع الہ ۱۲ مرتب

۲۔ اختلف المشائخ رحمہم اللہ علی ظاہر الروایۃ بل النبیاتۃ عذراً ولا ؟ قیل : نعم ، وقیل : لا ، وقیل : عذر قبل الزوال لا بعده إلا إذا کان فی عدم التطر بعدہ (ای بعد الزوال) حقوق لأحد الوالدین لا غیرہما — کذا فی ”فتح“ لابن ہمام (ج ۲ ص ۸۶) ۱۲ مرتب

۳۔ دیکھئے البحر الرائق (ج ۲ ص ۲۸۱) فصل فی العوارض — اور مراقی الفلاح (ص ۱۳۵) فصل فی العوارض ۱۲ مرتب

۴۔ سفیان ثوریؒ اور امام اسحاقؒ کا مسلک بھی یہی ہے ۔ مغنی (ج ۳ ص ۱۵۱ و ص ۱۵۲) ۱۲ مرتب

۵۔ نیز ان کا استدلال سنن نسائی (ج ۱ ص ۳۱۹ ، الفیہ فی السیام) میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت سے بھی ہو قالت دخل علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یوما فقال : ہل عندک من شیء فقلت لا ، قال : فإنی صائم ، ثم مررتی بعدہ ذلک الیوم وقد أبدی الی حیس (وہ کسانا جو مجھ کو لگے اور پیرو غیر سے بنایا جاتا ہو) فنبأت (ای اخفیت) لہ منہ وكان یحب الحیس قالت یا رسول اللہ ! إنه أبدی لنا حیس فنبأت لک منہ قال : أدنیہ ، أما إنی قد أصبحت وأنا صائم فاکل منہ ثم قال : إنما مثل صوم التطوع مثل الرجل یخرج من مال الصدقة فان شارباً منها وإن شارباً حیسہا — علامہ ابن قدامہؒ نے المغنی (ج ۲ ص ۱۵۲) میں

حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک نفلی روزہ شروع کرنے سے واجب ہو جاتا ہے، ان حضرات کا استدلال آیت قرآنی ”وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ“ سے ہے، نیز اگلے باب میں حضرت عائشہؓ کی روایت سے بھی استدلال ہے ”قالت: كنت أنا وحفصة صائمتين فعرض لنا طعام اشتهيناه فأكلنا منه، فجاء رسول الله صلى الله عليه وسلم فبدرتني إليه حفصة - وكانت ابنته أبيها - فقالت: يا رسول الله إننا صائمتين فعرض لنا طعام اشتهيناه فأكلنا منه؟ قال: اقضيا يومًا آخر مكانه“

جہاں تک حضرت ام ہانیؓ کی حدیث باب کا تعلق ہے سو اس کا مطلب یہ ہے کہ متطوع کے حق میں چھوٹے چھوٹے اعذار سے بھی جواز افطار کی گنجائش ہے، نیز یہ بھی ممکن ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو قضاء کا حکم دیا ہو لیکن راوی نے اس کو ذکر نہ کیا ہو اور عدم ذکر عدم وجود کو مستلزم نہیں۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي وِصَالِ شَعْبَانَ بِمَضَانِ

عن أم سلمة قالت: ما رأيت النبي صلى الله عليه وسلم يصوم شهرين متتابعين إلا شعبان ورمضان“ اس روایت سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم رمضان کے علاوہ شعبان کے بھی تمام ایام میں مسلسل روزے رکھتے تھے۔

۱۔ کما فی المغنی (ج ۳ ص ۱۵۳): وقال النخعي والوحيفة ومالك يلزم بالشروع فيه ولا يخرج منه إلا بعذر، فان خرج قضي، وعن مالك لا قضاء عليه۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ امام مالکؒ کی اس مسئلے میں دو روایتیں ہیں ایک حنفیہ کے مطابق اور ایک شافعیہ کے مطابق۔ البتہ علامہ بخاریؒ معارف السنن (ج ۶ ص ۸۵) میں لکھتے ہیں ”قال مالك - كذا في المودة (ج ۱ ص ۱۸۳) - ان من اصبح صائماً متطوعاً فافطر متعمداً يكون عليه القضاء، وهذا قريب من مذهب ابي حنيفة وجعلها ابن رشتي "قواعد" واحداً" مرتب عفا الله عنه

۲۔ سورۃ محمد آیت ۳۷ پ ۱۲۔

۳۔ باب ماجاء فی ایجاب القضاء علیہ ۱۲

۴۔ شرح باب از مرتب ۱۲

جبکہ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے: "قَالَ: مَا صَامَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ شَهْرًا كَامِلًا قَطُّ غَيْرَ رَمَضَانَ الْهِجْرَةِ" جس سے ایک طرح کے تعارض ہو جاتا ہے۔

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا عام مہینوں شعبان کے اکثر ایام میں روزہ رکھنے کا تھا اس اکثریت کو کل شہر کا حکم دے کر حضرت ام سلمہؓ نے "مَا رَأَيْتُ النَّبِيَّ

صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَصُومُ شَهْرًا مِمَّنْ مَتَّ الْعَيْنُ إِلَّا تَعْبِيَانِ وَرَمَضَانَ" روایت کر دیا، لیکن نفس الامر میں چونکہ آپؐ نہ تو شعبان کے پورے مہینے میں مسلسل روزہ رکھتے تھے اور

نہ ہی رمضان کے علاوہ کسی اور مہینے میں۔ اس لئے حضرت ابن عباسؓ نے "مَا صَامَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ شَهْرًا كَامِلًا قَطُّ غَيْرَ رَمَضَانَ الْهِجْرَةِ" روایت کر دیا، اسی باب

کی اگلی روایت جو حضرت عائشہؓ سے مروی ہے، ہماری توجیہ کی تائید کر رہی ہے "قَالَتْ: مَا رَأَيْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي شَهْرٍ أَكْثَرَ صِيَامًا مِنْهُ فِي شَعْبَانَ

كَانَ يَصُومُهُ إِلَّا قَلِيلًا بَلْ كَانَ يَصُومُهُ كُلَّهُ" وَاللَّهُ أَعْلَمُ

پھر آپؐ کے غیر رمضان میں کثرت صوم کے لئے شعبان کو اختیار کرنے کی وجہ یہ ہے کہ اس مہینے میں بندوں کے اعمال باری تعالیٰ کے سامنے پیش کئے جاتے ہیں، چنانچہ حضرت اسامہ

ابن زیدؓ سے مروی ہے "قَالَ: قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! لِمَ أُرَكُّ تَصُومُ شَهْرًا مِنْ الشُّهُورِ مَا تَصُومُ مِنْ شَعْبَانَ، قَالَ: ذَلِكَ شَهْرٌ يَغْفُلُ النَّاسُ عَنْهُ بَيْنَ رَجَبٍ وَرَمَضَانَ وَهُوَ شَهْرٌ تَرْفَعُ فِيهِ الْأَعْمَالُ إِلَى رَبِّ الْعَالَمِينَ، فَأَحَبُّ أَنْ يَرْفَعَ عَمَلِي وَأَنَا صَائِمٌ" وَاللَّهُ أَعْلَمُ

(از مرتب)

وَأَنَا صَائِمٌ — وَاللَّهُ أَعْلَمُ

۱۔ آخر جہ البخاری (ج ۲ ص ۱۲۶۳) باب مَا يَذْكُرُ مِنْ صَوْمِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَانْفِطَارِهِ (واللفظ) (ج ۱ ص ۳۱۵)

باب صِيَامِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي غَيْرِ رَمَضَانَ الْهِجْرَةِ - وَالنَّسَائِيُّ (ج ۱ ص ۳۲۱) صَوْمِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِأَبِي هُرَيْرَةَ

وَأُمِّي - وَلَفْظُهُ مَا صَامَ شَهْرًا مُتَتَابِعًا غَيْرَ رَمَضَانَ مِنْ تَقْدِيمِ الْمَدِينَةِ "مَرْتَب"

۲۔ سنن نسائی (ج ۱ ص ۲۲۲) صَوْمِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِأَبِي هُرَيْرَةَ وَأُمِّي ۱۲

۳۔ اور حضرت عائشہؓ سے مروی ہے "أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَصُومُ شَعْبَانَ كُلَّهُ" قَالَتْ: قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! أَحَبُّ شَهْرٍ إِلَيَّ أَنْ تَصُومَهُ شَعْبَانَ؟ قَالَ: إِنَّ اللَّهَ كَتَبَ فِيهِ عَلَى كُلِّ نَفْسٍ مِائَةَ تَكَلُّفٍ، فَأَحَبُّ أَنْ يَأْتِيَنِي أَجَلِي وَ

أَنَا صَائِمٌ (قال المنذرى) رواه أبو يعلى وبوخارى - ورواه حسن - الترغيب والترهيب (ج ۲ ص ۱۱۷) الترغيب

بَابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ الصَّوْمِ فِي النِّصْفِ مِنَ شَعْبَانَ مَضًى

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : اذا بقي نصف من شعبان فلا تصوموا " واضح رہے کہ یہ کراہت اس صورت میں ہے جبکہ آدمی صرف آخری شہر میں روزہ رکھے اور اول شہر سے روزہ رکھتا نہ چلا آ رہا ہو اور صوم قضا بھی نہ ہو نیز ان دنوں میں اس کے روزہ رکھنے کی عادت بھی نہ ہو ، بصورت دیگر کراہت نہ ہوگی ۔

یہ کراہت بھی غالباً شفقتاً للعباد ہے تاکہ شعبان کے آخری روزوں کی وجہ سے رمضان کے روزوں میں کسی قسم کا ضعف کا خطرہ باقی نہ رہے ۔ واللہ اعلم (از مرتب)

بَابُ مَا جَاءَ فِي لَيْلَةِ النِّصْفِ مِنْ شَعْبَانَ

عن عائشة قالت : فقدت رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلة فاذا هو بالبقيع فقال : اكنت تخافين ان يحيف (ظلم کرنا) الله عليك ورسوله ؟ قلت : يا رسول الله ! ظننت أنك أتيت بعض نساءك ، فقال : ان الله تبارك و تعالیٰ يتزل ليلة النصف من شعبان إلى سماء الدنيا فيغفر لأكثر من عدد شعر غنم كلب "۔

شب براءت کی فضیلت میں بہت سی روایات مروی ہیں جن میں سے بیشتر علامہ سیوطیؒ نے " الدر المنثور " میں جمع کر دی

ليلة البرات یا شب براءت

۱۔ شرح باب از مرتب ۱۲

۲۔ دیکھئے الکوکب الدری (ج ۱ ص ۲۵۶) ۱۲ م

۳۔ آی من عدد شعر غنم بنی کلب ، و بنو کلب قبیلہ من قبائل العرب وہی اکثر غنما من سائر القبائل ۔

دیکھئے " معارف السنن " (ج ۶ ص ۹۸) اور الکوکب الدری (ج ۱ ص ۲۵۶ و ص ۲۵۷) ۱۲ م

۴۔ (ج ۶ ص ۳۲۶ ص ۲۸) سورۃ حم الدخان ، تحت تفسیر الآیہ " إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْمُجَادَّةِ "۔

علامہ سیوطیؒ نے اس مقام پر پندرہ سے زائد احادیث مرفوعہ و موقوفہ ذکر کی ہیں ۔ ۱۲ مرتب

ہیں، یہ تمام روایات سنداً ضعیف ہیں، چنانچہ حضرت عائشہؓ کی حدیثِ باب بھی ضعیف ہے، اول تو اس لئے کہ اس میں ایک راوی حجاج بن ارطاةؓ ہیں جن کا ضعف مشہور ہے دوسرے اس لئے کہ اس میں دو انقطاع پائے جاتے ہیں ایک تو یہ کہ حجاج بن ارطاةؓ کا سماع بھی بن ابی کثیرؓ سے نہیں ہے اور پھر یحییٰ بن ابی کثیر کا سماع بھی عروہؓ سے نہیں ہے البتہ یحییٰ بن معینؓ کے بارے میں یہ مشہور ہے کہ انہوں نے حضرت عروہؓ سے یحییٰ بن ابی کثیرؓ کا سماع ثابت قرار دیا ہے اس صورت میں اس میں صرف ایک ہی انقطاع ہوگا، بہر حال دوسری روایات کی طرح یہ روایت بھی ضعیف ہی ہے۔

لیکن ان روایات کے ضعف کے باوجود شبِ برات میں اہتمامِ عبادت بدعت نہیں، اول تو اس لئے کہ روایات کا تعدد اور ان کا مجموعہ اس پر دال ہے کہ لیلۃ البرات کی فضیلت ہے اصل نہیں۔

دوسرے امت کا تعامل لیلۃ البرات میں بیداری اور عبادت کا خاص اہتمام کرنے کا رواج اور یہ بات کئی مرتبہ گزر چکی ہے کہ جو بھی ضعیف روایت مؤید بالتعامل ہو وہ مقبول ہوتی ہے لہذا

- ۱۔ چنانچہ علامہ بخاریؒ فرماتے ہیں: ولم أقف علی حدیث مسند مرفوع صحیح فی فضلہا۔ کذا فی المعارف (ج ۶ ص ۹۷) ۱۲
- ۲۔ حجاج بن ارطاة۔ بفتح الهمزة۔ ابن ثور ابن ہبیرۃ النخعی، أبو ارطاة الکوفی القاضی أحد الفقہاء صدوق کثیر الخطأ والتدلیس من السابغة، مات سنة خمس واربعمین (بربر) بخ (ای البخاری فی الادب المفرد) م (ای مسلم فی صحیحہ) ۴ (ای اصحاب السنن الاربعۃ فی سننہم)۔ تقریب التہذیب (ج ۱ ص ۱۵۲ رقم ۱۲۵) ۱۲ مرتب
- ۳۔ یحییٰ بن ابی کثیر الطائی مولایم ابونصر الہمامی، ثقہ، ثبت، لکنہ یدّیس ویرسل، من الخامسة مات سنة اثنتین و ثلاثین و قبل قبل ذلک (بربر) ع۔ تقریب (ج ۲ ص ۳۵۶، رقم ۱۵۸) ۱۲ مرتب
- ۴۔ یہ تفصیل خود امام ترمذیؒ نے امام بخاریؒ کے حوالہ سے باب میں نقل کی ہے ۱۲ م
- ۵۔ یہ تفصیل عمدة القاری (ج ۱۱ ص ۸۲، باب موم شعبان) سے ماخوذ ہے ۱۲ مرتب

۶۔ فقیہ عصر حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب قدس سرہ اپنے رسالہ ”شبِ برات (ص ۸) میں لکھتے ہیں: ”صحابہ و تابعین سے اس رات میں جاگنا اور اعمالِ مسنونہ پُر عمل کرنا قابلِ اعتماد روایات سے ثابت ہوا ہے (دیکھو آخر مواہب لدنیہ) اور ابن حجاج مکی ”مغل“ (ص ۲۳۸) میں تحریر فرماتے ہیں کہ سلفِ صالحین اس رات کی تعظیم کرتے اور اس کے لئے پہلے سے تیاریاں کرتے تھے“ ۱۲ مرتب غنی عنہ

لیلۃ البرات کی فضیلت ثابت ہے اور ہمارے زمانے کے بعض ظاہر پرست لوگوں نے احادیث کے محفل سنادی ضعف کو دیکھ کر لیلۃ البرات کی فضیلت کو بے اثر قرار دینے کی جو کوشش کی ہے وہ درست نہیں۔

البتہ اس رات میں تشرکعات نماز کی روایت موضوع ہے کما صرح بہ ابن الجوزی وغیرہ، چنانچہ امت کا اس پر عمل بھی نہیں رہا۔

بعض حضرات نے آیت قرآنی ”إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ مُبَارَكَةٍ إِنَّا كُنَّا مُنْذِرِينَ“ ○ فیہا یفرق کلّ أمّی حکیم ○ سے لیلۃ البرات کی فضیلت ثابت کی ہے، لیکن صحیح یہ ہے کہ یہ آیت لیلۃ القدر کے بارے میں ہے، چنانچہ جمہور مفسرین اسی کے قائل ہیں نیز ”إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ“ سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔

حضرت عائشہؓ کی حدیث باب سے لیلۃ البرات میں آپؐ کا بقیع جانا معلوم ہوا جو شب برات میں قبرستان جانے کی اصل ہے لیکن چونکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے اس پر مداومت ثابت نہیں اس لئے اس کو سنت مستمرہ کا درجہ دینا بھی صحیح نہیں، ہاں کبھی کبھی چلا جائے تو معاف نہ ہیں۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ واعلم

۱۔ وعلیٰ رضی اللہ تعالیٰ عنہ حدیث آخر رواہ (ابن الجوزی) ایضاً فی المومنون، فیہ: من صلی مائۃ رکعة فی لیلۃ النصف من شعبان“ الحدیث — کذا فی الحمۃ (ج ۱۱ ص ۸۲) باب صوم شعبان ۱۲ مرتب

۲۔ قال: لا شک أنه موضوع — حوالہ بالا ۱۲ م

۳۔ وکان بنی اشخّ نقی الدین ابن الصلاح و اشخّ عز الدین بن عبدالسلام فی ہذہ الصلۃ مقاولات، فان الصلاح یزعم ان لها اصلاً من السنۃ وابن عبدالسلام ینکرہ — حوالہ بالا ۱۲ مرتب

۴۔ سورۃ دخان آیت ۲۳ و ۲۴، ۱۲ م

۵۔ علامہ آلوسیؒ: ”انا انزلنہ فی لیلۃ مبارکۃ“ کے تحت لکھتے ہیں ”ہی لیلۃ القدر علی ماروی عن ابن عباسؓ وقتادۃ وابن جبر و مجاہد وابن زید و الحسن و علیہ اکثر المفسرین و الظواہر معہم، وقال عکرمۃ و جماعۃ: ہی لیلۃ النصف من شعبان و سُمی ”لیلۃ الرحمۃ“ و ”لیلۃ المبارکۃ“ و ”لیلۃ الصک“ (چیک) و ”لیلۃ البراءۃ“ — و وجہ تسمیئہما بالآخرین ان البندار اذا استوفی الخراج من اہل کتب لہم البراءۃ والصک، كذلك ان اللہ عزوجل یشکّل لعبادہ المؤمنین البراءۃ والصک فی ہذہ اللیلۃ — روح المعانی (الجزء الثامن عشر) ص ۱۱۰ و ۱۱۱ و ۱۱۲

۶۔ سورۃ القدر آیت ۳ — ۱۲ م — دیکھئے ”شب برات“ (دش) ”شب برات کے مسنون اعمال“ ۱۲ م

بَابُ مَا جَاءَ فِي صَوْمِ الْمُحَرَّمِ ۝

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: افضل الايام بعد صيام شهر رمضان شهر الله المحرم: به فضيلة عاشوراء کے علاوہ محرم کے دوسرے ایام کو بھی شامل ہے۔ ترجمہ الباب سے بھی امام ترمذی کا مطلق صوم محرم کی فضیلت کو بیان کرنا ہے نہ کہ صوم عاشوراء کی فضیلت کو، اس لئے کہ اس کی فضیلت کے لئے امام ترمذی نے آگے مستقلاً ایک باب قائم کیا ہے۔

پھر یہاں سوال ہوتا ہے کہ تیب صیام محرم کو رمضان کے بعد تمام مہینوں کے روزوں پر فضیلت حاصل ہے تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا محرم کے بجائے شعبان میں بکثرت روزہ رکھنے کا معمول کیوں تھا؟

علامہ نوویؒ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ شاید آپ کو صیام محرم کی اس درجہ فضیلت کا اپنی بالکل آخر حیات میں علم ہوا ہو، اور یہ بھی ممکن ہے کہ محرم میں اعذار مثلاً اسفار و امراض کی زیادتی کی بناء پر آپ محرم میں بکثرت روزے نہ رکھ سکے ہوں۔ واللہ اعلم (از مرتب)

۱۔ شرح باب از مرتب ۱۲

۲۔ الظاہر انه اريد شهر المحرم نفسه كله او اكثره او الصوم فيه، معارف السنن (ج ۶ ص ۹۹)

وفى "الكوكب" (ج ۱ ص ۲۵۷): هذه الفضيلة شاملة لغير يوم عاشوراء ايضا وهذا ما ان النبى صلى الله عليه وسلم قال: ان يقف على فضل صوم عرفة او يكون الغنيلة فيه جزية فلا يثا في فضيلة صوم غيره الشهر على ما ذكره باب ما جاء فى الحديث على صوم عاشوراء (ج ۱ ص ۱۲۳) ۱۲ م

۳۔ جیسا کہ حضرت عائشہؓ کی روایت سے پتہ چلتا ہے۔ قالت: ما رأيت النبى صلى الله عليه وسلم فى شهر أكثر صياماً منه فى شعبان كان يصومه الا قليلاً بل كان يصومه كله۔ ترمذی (ج ۱ ص ۱۲۲) باب ما جاء فى دعاء شعبان برمضان۔ قریب قریب اسی مفہوم کی روایت حضرت ام سلمہؓ کی ہے کہ امر التفصیل ۱۲ مرتب

۴۔ دیکھئے شرح صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۶۵) باب صیام النبى صلى الله عليه وسلم فى غیر رمضان و (ص ۳۶۸)

باب فضل صوم المحرم ۱۲ مرتب

بَابُ مَا جَاءَ فِي صَوْمِ يَوْمِ الْجُمُعَةِ

كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصوم من غرة كل شهر ثلاثة أيام وقتما كانت ليلة يوم الجمعة . یہ حدیث اس مسئلہ میں حنفیہ کی دلیل ہے کہ جمعہ کے دن کا روزہ بلا کراہت جائز ہے اگرچہ اس سے پہلے یا بعد کوئی روزہ نہ رکھا جائے ۔
 شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک جمعہ کا تنہا روزہ رکھنا مکروہ ہے تا وقتیکہ اس سے پہلے یا بعد کوئی روزہ نہ رکھا جائے ۔ ان کی دلیل اگلے باب میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے

لہ دردی ذلک عن ابن عباس ومحمد بن المنكدر وهو قول مالك وأبي حنيفة ومحمد بن الحسن ، وقال مالك : لم أسمع أحدا من أهل العلم والفقه ممن يقتدى به ينهى عن صيام يوم الجمعة ، قال : وصيامه حسن ، كذا في العمدة للعيني (ج ۱۱ ص ۱۰۴) باب صوم يوم الجمعة فإذا أصبح صائما يوم الجمعة فعليه أن يفطر ۱۲ مرتب
 ۱۲ اس مسئلہ میں علامہ عینیؒ نے فقہاء کے پانچ اقوال نقل کئے ہیں ،

○ ایک مطلقاً کراہت کا ۔ یہ ابراہیم شافعیؒ ، شعبیؒ ، زہریؒ اور مجاہدؒ کا قول ہے اور حضرت علیؓ سے بھی مروی ہے نیز ابو عمرؒ نے امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ کا بھی یہی مسلک نقل کیا ہے (لیکن " المغنی " ج ۳ ص ۱۶۵ ، فصل : دیکرہ افراد يوم الجمعة بالصوم — میں امام احمدؒ کا مسلک اثرؒ کی روایت کے مطابق وہی نقل کیا گیا ہے جو متن میں مذکور ہے)

○ دوسرا قول مطلقاً اباحت کا ہے یعنی جواز بغیر کراہت ، اس قول کی تفصیل پچھلے حاشیہ میں گند چکی ہے ۔
 ○ تیسرا قول یہ ہے کہ صرف افراد صوم کی صورت میں کراہت ہے فان صام يوماً قبله أو بعده لم يكره ، حضرت ابو ہریرہؓ ، محمد بن سیرینؒ ، طاؤسؒ ، امام ابو یوسفؒ اور مالکیہ میں سے ابن عربیؒ نیز امام شافعیؒ کا بھی یہی مسلک ہے ۔ البتہ مزنیؒ نے امام شافعیؒ کا ایک قول امام ابو حنیفہؒ کے مسلک کے مطابق جواز کا بھی نقل کیا ہے ۔

○ چوتھا قول یہ ہے کہ احادیث میں جو صوم جمعہ کی نہیں وارد ہوئی ہے اس کا مقصد یہ ہے کہ جمعہ کے دن کو دن سے کیسے نام لیا جائے لہذا اگر اس مجمعہ سے پہلے (ہفتہ سے جمعہ تک) یا جمعہ کے بعد (ہفتہ سے جمعہ تک) کسی بھی دن روزہ رکھ لیا تو اس مانعت سے خارج ہو گیا ۔ قاضی عیاضؒ فرماتے ہیں " وقد يرجح ما قاله قوله في الحديث الآخر لا تحقوا يوم الجمعة بصيام من بين الأيام داليلة بتيام من بين الليالي " لیکن علامہ عینیؒ اس سے

” قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : لا يصوم أحدكم يوم الجمعة إلا أن يصوم قبله أو يصوم بعده “

اس کے جواب میں حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ یہ حکم ابتداء پر اسلام کا ہے، اس وقت خطرہ یہ تھا کہ جمعہ کے دن کو کہیں اسی طرح عبادت کے لئے مخصوص نہ کر لیا جائے جس طرح یہود نے ہفتہ میں صرف یوم السبت کو عبادت کے لئے مخصوص کر لیا تھا اور باقی ایام میں چھٹی کر لی تھی۔ لیکن بعد میں جب اسلامی عقائد و احکام راسخ ہو گئے تو یہ حکم ختم کر دیا گیا، اور جمعہ کے دن بھی روزے رکھنے کی اجازت دیدی گئی، بالکل اسی طرح جس طرح شروع میں یوم السبت کا روزہ رکھنے سے تاکید کے ساتھ منع کیا گیا تھا کما فی روایۃ الباب الآتی۔ واللہ اعلم

حدیث کے بارے میں فرماتے ہیں ” و ہذا ضعیف جدًا “

○ پانچواں قول ابن حزم کا ہے ” أنه یحرم صوم یوم الجمعة إلا لمن صام یومًا قبله أو یومًا بعده أو وافق ما ذكره بان كان یصوم یومًا ویفطر یومًا فوافق یوم الجمعة صیامہ “ تفصیل کے لئے دیکھئے عمدة القاری (ج ۱۱ ص ۱۰۴)

و ص ۱۰۵) باب صوم یوم الجمعة ۱۲ مرتب عافاه اللہ

۳ باب ما جاز فی کراہیۃ صوم یوم الجمعة وحدہ ۱۲ م

حاشیہ صفحہ ۵۸۴

۱۔ جیسا کہ حضرت ابن مسعودؓ کی حدیث باب میں ” قلما کان (ابنہی صلی اللہ علیہ وسلم) یفطر یوم الجمعة “ سے پتہ چلتا ہے ۱۲ م

۲۔ یعنی ” باب ما جاز فی صوم یوم السبت “۔ روایت اس طرح ہے ” لا تصوموا یوم السبت إلا فیما افترض علیکم الا لحار و حیلکا) غلبۃ أو عود شجرة فلیضع “ یہ ممانعت بھی کفار کے ساتھ مشابہت کی وجہ سے تھی، جب احکام اسلام راسخ ہو گئے اور عقائد میں پختگی پیدا ہو گئی تو یہ ممانعت و کراہت باقی نہ رہی۔ چنانچہ خود نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے یوم السبت میں بکثرت روزہ رکھنا ثابت ہے، چنانچہ صحیح ابن خزمیہ میں حضرت ام سلمہؓ سے مروی ہے ” أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اکثر ما کان یصوم من الايام یوم السبت و یوم الأحد، کان یقول : انہما یوما عید للمشرکین و انا کرید ان اخالقہم۔ (قال المنذری) رواہ ابن خزمیہ فی صحیحہ وغیرہ۔ الترغیب والترہیب (ج ۲)

ص ۱۲۸ و ص ۱۲۹) الترغیب فی صوم الأربعاء والخمیس والجمعة والسبت والأحد (رقم ۵۱)

پھر صوم یوم السبت کی ممانعت کا مطلب امام ترمذیؒ نے یہ بیان کیا ہے (باقی حاشیہ بر صفحہ ۵۸۴)

بَابُ مَا جَاءَ فِي صَوْمِ يَوْمِ الْاِثْنَيْنِ وَالْخَمِيسِ

عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: تعرض الأعمال يوم الاثنين والخميس فأحب أن يعرض علي وأنا صائم. ^۱ پیر اور جمعرات میں خصوصیت سے روزہ رکھنے کی حکمت تو خود حدیث میں مذکور ہے کہ ان دونوں دنوں میں بندوں کے اعمال باری تعالیٰ کی بارگاہ میں پیش کئے جاتے ہیں، پھر پیر کی تو خاص طور سے اس لئے بھی اہمیت ہے کہ اسی دن نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی ولادت باسعادت ہوئی، اسی دن آپ کی بعثت ہوئی، اسی دن آپ ہجرت کر کے قبار پہنچے۔ ان خصوصیات کی بنا پر پیر کے دن کو دوسرے ایام پر ایک درجہ فضیلت حاصل ہو جاتی ہے، خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے جب پیر کے روز کے بارے میں پوچھا گیا تو آپ نے ارشاد فرمایا "فیہ ولدت و فیہ أنزل صلى الله عليه وسلم"۔

رفع اعمال متعلق احادیث | واضح ہے کہ رفع اعمال کے بارے میں مختلف احادیث مروی ہیں، بعض میں مروی ہے کہ رات

کے اعمال دن سے پہلے اور دن کے اعمال رات سے پہلے باری تعالیٰ کی بارگاہ میں پیش کئے جاتے ہیں۔ بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ پیر اور جمعرات کے دن پیش کئے جاتے ہیں کما فی روایۃ الباب

(بقیہ حاشیہ سنی گذشتہ) "و معنی الکراہیۃ فی ہذا أن یختص الرجل یوم السبت بصیام لأن الیہود یعظمون یوم السبت" اس معنی کے اعتبار سے یہ کراہیت بظاہر اب بھی باقی ہے۔ واللہ اعلم ۱۲ مرتب

حاشیہ صفحہ طذا

۱ شرح باب از مرتب ۱۲

۲ دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۱۰۳) ۱۲ م

۳ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۶۸) باب استحب صیام ثلاثۃ ایام من کل شہر الخ ۱۲ م

۴ کما فی روایۃ ابی موسیٰ (الاشعری) "یرفع إلیہ عمل اللیل قبل عمل النہار وعمل النہار قبل عمل اللیل صحیح مسلم (ج ۱ ص ۹۹) کتاب الایمان، باب معنی قول اللہ عز وجل "وَلَقَدْ زَاہِرَتْ نَزْلَةُ أَخْرَىٰ" الخ — و

سنن ابن ماجہ (ص ۱۸) باب فیما انکرت الجہمیۃ ۱۲ مرتب

بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ اعمال کی پیشی شعبان میں ہوتی ہے۔

حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں ممکن ہے کہ روایات میں یہ اختلاف انواع اعمال کے اختلاف کی بنا پر ہو یعنی ایک قسم کے اعمال کسی ایک خاص وقت میں پیش کئے جاتے ہوں اور دوسری قسم کے اعمال کسی دوسرے وقت میں۔

اور بعض حضرات نے یہ فرق کیا ہے کہ کسی وقت اجمالی طور پر اعمال پیش کئے جاتے ہیں اور کسی وقت تفصیلی طور پر، روایات کا اختلاف اسی بنا پر ہے۔

اور بعض نے کہا کہ بعض ایام میں اعمال اٹھائے جاتے ہیں اور دوسرے بعض ایام میں باری تعالیٰ کی بارگاہ میں پیش کئے جاتے ہیں، اختلاف روایات اسی پر محمول ہے۔ واللہ اعلم

(از مرتب)

بَابُ مَا جَاءَ فِي صَوْمِ الْأَرْبَعَاءِ وَالْخَمِيسِ

قال : سألت أبا عبد الله النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن صیام الدھر فقال : إن لأهلك علیک حقاً ثم قال : صم رمضان والذي یلیه وكل أربعاء وخمیس ، فإذا أنت قد صمت الدھر رأفت ۝

پچھلے باب کی روایات سے میرا درجہ جرات کے روزوں کا استحباب معلوم ہو رہا تھا، اور حدیث باب سے بدھ کے روزہ کی بھی فضیلت ثابت ہو رہی ہے۔

کسی خاص دن کے روزے کے مستحب ہونے کے بارے میں آسان سی اصولی بات یہ ہے کہ ہر وہ روزہ جس کے بارے میں کوئی حدیث مروی ہو اور اس میں تشبیہ بالکفار بھی نہ ہو وہ مستحب ہے۔

۱۔ کما فی روایۃ اسامۃ بن زید قال : قلت یا رسول اللہ ! لم اذک تعوم شہراً من الشہور ما تصوم من شعبان قال : ذلک شہر یغفل الناس عنہ من رجب ورمضان وہو شہر ترفع فیہ الاعمال إلی رب العالمین الخ سنن نسائی (ج ۱ ص ۳۲۲) صوم النبی صلی اللہ علیہ وسلم بآبی ہوا می ۱۲ مرتب

۲۔ دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۱۰۵ و ۱۰۶) ۱۲ م

۳۔ شرح باب از مرتب ۱۲

۴۔ کما فی معارف السنن (ج ۶ ص ۱۰۶) ۱۲ م

حدیث باب میں "وَالَّذِي يَلِيهِ" سے مراد عید کے بعد کے چھ روزے ہیں اور "صمت الدھر" کا مطلب یہ ہے کہ رمضان کے روزے تو "مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ امْتِثَالِهَا" کے قاعدے سے دس مہینوں کے روزوں کے برابر ہیں اور عید کے بعد کے چھ روزے اسی قاعدے سے ڈواہ کے روزوں کے برابر ہیں اس طرح سال مکمل ہو جاتا ہے، جو شخص اس مذکورہ عمل پر مواظبت کرتا رہے وہ شریعت کی نگاہ میں صائم الدھر ہے۔

واضح رہے کہ مذکورہ حساب سے صیام الدھر کی فضیلت بدھ و جمعرات کے روزوں کے بغیر حاصل ہو جاتی ہے اس کے باوجود ان ایام کا بڑھانا اور مجموعہ پر صیام دھر کا حکم لگانا شاید اس اعتبار سے ہو کہ روزوں کی ادائیگی اور ان کے حقوق میں جو کچھ کمی ہو گئی ہو اس زیادتی سے اس کی تلافی ہو جائے ورنہ اصل کے اعتبار سے صوم دھر کی فضیلت کا حاصل کرنا ان دنوں پر موقوف نہیں، چنانچہ ترمذی ہی کی ایک دوسری مرفوع روایت میں اس زیادتی کا کوئی ذکر نہیں بلکہ اصل حکم کا لحاظ کیا گیا ہے، چنانچہ ارشاد ہے "مَنْ صَامَ رَمَضَانَ ثَلَاثًا تَبِعَهُ بَسْتٌ مِنْ شَوَّالٍ فَذَلِكَ صِيَامُ الدَّهْرِ" نیز ایک روایت میں ارشاد ہے "مَنْ صَامَ مِنْ كُلِّ شَهْرٍ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ فَذَلِكَ صِيَامُ الدَّهْرِ" اس روایت میں بھی اصل ہی کو ذکر کیا گیا ہے کہ ہر ماہ میں تین روزے رکھنا

۱۔ جس کا قرینہ یہ ہے کہ حدیث باب میں صیام رمضان، "وَالَّذِي يَلِيهِ" اور بدھ و جمعرات کے روزوں کو "صیام دھر" قرار دیا گیا ہے اور ترمذی (ج ۱ ص ۱۲۴) ہی میں باب ماجاء فی صیام ستہ ایام من شوال کے تحت حضرت ابو ایوبؓ کی مرفوع روایت مروی ہے جس میں صیام رمضان اور شوال کے چھ روزوں کو "صیام دھر" قرار دیا گیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ حدیث باب میں "وَالَّذِي يَلِيهِ" سے بھی شش عید کے روزے مراد ہیں ۱۲ مرتب

۲۔ سورۃ النعام آیت ۱۶۱ پ - ۱۲

۳۔ یہ توجیہ حضرت ابو ذرؓ کی روایت سے ماخوذ ہے "قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ صَامَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ مِنَ الشَّهْرِ فَقَدْ صَامَ الدَّهْرَ كُلَّهُ" ثم قال: صدق الله في كتابه "مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ امْتِثَالِهَا" سنن نسائی (ج ۱ ص ۳۲۴) صوم ثلاثہ ایام من الشهر نیز دیکھیے سنن ترمذی (ج ۱ ص ۱۲۵) باب ماجاء فی صوم ثلاثہ من کل شهر ۱۳

۴۔ (ج ۱ ص ۱۲۴) باب ماجاء فی صیام ستہ ایام من شوال ۱۲

۵۔ ترمذی (ج ۱ ص ۱۲۵) باب ماجاء فی صوم ثلاثہ من کل شهر ۱۳

صوم دہر کے مساوی ہے اسی اعتبار سے کہ ہر تین روزے مہینے کے برابر ہیں۔ جب کوئی مہینہ تین روزوں سے خالی نہ ہوگا تو صیام اللہ ہر کی فضیلت حاصل ہو جائے گی۔ واللہ اعلم
(از مرتب)

بَابُ مَا جَاءَ فِي فَضْلِ الصَّوْمِ يَوْمَ عَرَفَةَ

اَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: صِيَامُ يَوْمِ عَرَفَةَ إِنْ أُحْتِسِبَ عَلَى اللَّهِ أَنْ يَكْفِيَ السَّنَةَ الَّتِي بَعْدَهُ وَالسَّنَةَ الَّتِي قَبْلَهُ " حدیث باب سے صوم یوم عرفہ کی فضیلت اور اس کا استحباب معلوم ہوتا ہے، چنانچہ یہ روزہ ہمارے نزدیک بھی مندرجہ البتہ حجاج کے حق میں عرفات میں صوم یوم عرفہ مکروہ ہے، وجہ یہ ہے کہ روزہ رکھنے سے ضعف ہو جائے گا اور اس مبارک موقع پر زیادتی و عار کا جو مقصود ہے وہ مقصود حاصل نہ ہو سکے گا نیز آفتاب غروب ہوتے ہی مزدلفہ چل دینا مشکل ہو جائے گا، یہی وجہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی اس دن عرفات میں افطار فرمایا، چنانچہ اگلے باب میں حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے " اَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَفْطَرَ بَعْرَةَ وَارْسَلَتْ إِلَيْهِ أُمُّ الْفَضْلِ بِلْبَنٍ فَشَرِبَ " نیز اگلے باب ہی میں حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے فرماتے ہیں " حَجَّجْتُ مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَلَمْ يَصُمْهُ — يَعْنِي يَوْمَ عَرَفَةَ — وَمَعَ أَبِي بَكْرٍ فَلَمْ يَصُمْهُ وَمَعَ عُمَرَ فَلَمْ يَصُمْهُ وَمَعَ عَثْمَانَ فَلَمْ يَصُمْهُ اَللَّهُ "۔

البتہ جس حاجی کو اپنے بارے میں یقین ہو کہ روزہ رکھنے سے وقوف عرفات اور دعائیں

۱۲ شرح باب از مرتب

۱۳ باب ماجاء فی کراہیۃ صوم عرۃ بعرفۃ ۱۴م

۱۵ بلکہ ایک روایت میں تو عرفات میں عرفہ کے دن روزہ کی ممانعت مذکور ہے، حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں، " رَوَى ابُو دَاوُدَ وَالتِّرْمِذِيُّ وَصَحَّاحُ ابْنِ خَرِزْمَةَ وَالْحَاكِمُ مِنْ طَرِيقِ عِكْرَمَةَ أَنَّ ابَا هُرَيْرَةَ حَدَّثَهُمْ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى عَنْ صَوْمِ يَوْمِ عَرَفَةَ لِبَعْضِ السَّلَفِ، فَجَاءَ عَنْ يَحْيَى بْنِ سَعِيدٍ الْأَنْصَارِيِّ قَالَ: يَجِبُ فَطْرُ يَوْمِ عَرَفَةَ لِلْحَاجِّ "۔ فتح الباری (ج ۳ ص ۲۰۷) باب صوم یوم عرفۃ ۱۲ مرتب

وغیرہ مانگنے اور غروب شمس کے بعد فوراً مزدلفہ روانگی میں کوئی غفل نہ ہوگا اس کے لئے یہ کراہت نہیں بلکہ روزہ کا استحباب اس کے حق میں بھی ہوگا۔ واللہ اعلم (از مرتب)

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْحَدِيثِ عَلَى صَوْمِ يَوْمِ عَاشُورَاءَ

عاشورار عشرے مانوڑ ہے اور فاعولاء بالمد کے وزن پر ہے اور ناشرہ کے معنی میں ہے اس کا موصوف محذوف ہے یعنی "الليلة العاشوراء" اور اس سے مراد محرم کی ہویں تاریخ ہے۔

بعض حضرات نے نو تاریخ کو عاشورار قرار دیا ہے، انہیں حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے مخالط لگا جو اگلے سے پیوستہ باب میں حکم بن اعرجؓ سے مروی ہے "قال: انتهيت إلى ابن عباسؓ وهو مشوش رداءه في زمنم فقلت: أخبرني عن يوم عاشوراء

لہ کافی معارف السنن (ج ۶ ص ۱۰۸ و ۱۰۹)۔ اور خود حضرت ابن عمرؓ حدیث باب کے آخر میں فرماتے ہیں "وَأَنَا لَا أَصُومُهُ وَلَا أَمْرٌ بِهِ وَلَا أَنَهَى عَنْهُ" جس سے معلوم ہوتا ہے کہ خود حضرت ابن عمرؓ صوم یوم عرفة بوقت کو ممنوع یا مکروہ قرار نہیں دیتے۔ نیز حافظؒ فرماتے ہیں "عن ابن الزبير واسامة بن زيد وعائشة انهم كانوا يصومونه وكان ذلك يعجب الحسن ويحكيه عن عثمان۔ كذا في "الفتح" (ج ۴ ص ۲۰۷) باب صوم یوم عرفة ۱۲ مرتب

۱۔ قال القرطبي: عاشورار معدول عن عاشرۃ للمبالغة والتعظيم وهو في الأصل صفة لليلة العاشرۃ لأنه مأخوذ من العشر الذي هو اسم العقد واليوم مضاف اليها فاذا قيل: يوم عاشورار فكأنه قيل يوم الليلة العاشرۃ إلا أنهم لما مدلوا به عن الصفة غلبت عليه الاسمۃ فاستغنوا عن الموصوف فحذفوا الليلة فصار هذا اللفظ علماً على اليوم العاشر (وهذا هو مقتضى الاشتقاق والتسمية)۔ وقيل: هو اليوم التاسع فعلى الاول فاليوم مضاف لليلة الماضية وعلى الثاني هو مضاف لليلة الآتية، وقيل: هما سي يوم التاسع عاشورار أخذ من اوراد الابل كانوا اذا رعدوا الابل ثمانية ايام ثم اوردوها في التاسع قالوا: وردنا عشر أكبر العين وكذلك إلى الثلاثة۔ كذا في فتح الباري ۳۔ وحكى فيه القصر (أي العاشوراء)۔ معارف السنن (ج ۶ ص ۱۰۹ و ۱۱۰) ۱۲ م

۴۔ كما نقل الترمذي في باب ما جاء في عاشورار أي يوم هو ۵۔ وانظر معارف السنن (ج ۶ ص ۱۱۰ و ۱۱۱) ۱۲ م
۵۔ ترمذي (ج ۱ ص ۱۲۳) باب ما جاء في عاشورار أي يوم هو ۱۲ م

عاشورار ۱۲ مرتب عاشرۃ

اُی یومِ اُصومہ ؟ فقال : اِذَا رَأَيْتَ هِلَالَ الْمَحْرَمِ فَاعِدِ رَتْمًا صَبْحَ
 مِنْ يَوْمِ التَّاسِعِ صَائِمًا . قَالَ : قُلْتُ : أَهَكَذَا كَانَ يَصُومُهُ مُحَمَّدٌ صَلَّى اللَّهُ
 عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ؟ قَالَ : نَعَمْ . یہ حضرات اس روایت کا مطلب نہیں سمجھے اور حضرت
 ابن عباسؓ کی طرف بھی یہ منسوب کر دیا کہ وہ نو محرم کو عاشوراء قرار دیتے تھے اور اسی دن روزہ
 رکھنے کے قائل تھے حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ حضرت ابن عباسؓ کا مقصد یہ تھا کہ نویں اور دسویں
 دونوں تاریخوں میں روزہ رکھا جائے۔

پھر جہاں تک ” اُھکذا کان یصومہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم ؟ “
 کے جواب میں حضرت ابن عباسؓ کے ” نَعَمْ “ کہنے کا تعلق ہے سو اس کا مطلب یہ نہیں کہ
 نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی حیات میں عملاً ایسا کیا بلکہ مطلب یہ ہے کہ آپ نے یہ عزم ظاہر
 کیا کہ آئندہ میں صرف عاشوراء کا روزہ نہ رکھوں گا بلکہ اس کے ساتھ ایک روزہ اور ملاؤں گا
 تاکہ یہودیوں کے ساتھ مشابہت ختم ہو جائے اس لئے کہ یہود بھی اس دن کی تعظیم کیا کرتے
 تھے اور روزہ رکھا کرتے تھے (کما فی روایۃ ابن عباس عند البخاری ج ۱ ص ۲۶۸)
 باب صیام یوم عاشوراء۔ نیز کفار مکہ بھی زمانہ جاہلیت میں اس دن روزہ رکھتے تھے کما
 فی روایۃ عائشۃ عند مسلم ج ۱ ص ۳۵۷ ، باب صوم یوم عاشوراء۔ مرتب
 لیکن آپ کی وفات ہو گئی اور آپ اپنے اس ارادہ پر عمل نہ فرما سکے لیکن چونکہ آپ نے عزم کر لیا

لہ معارف السنن (ج ۱ ص ۱۱۰ و ۱۱۱) ۱۲ م

تہ جیسا کہ ” اُصبح من یوم التاسع صائمًا “ کے جملہ میں کلمہ ” من “ اس کا قرینہ ہے جو ابتداء کے لئے آتا ہے،
 گویا کہا جا رہا ہے کہ نویں تاریخ سے روزہ رکھنا شروع کر دو اور پھر دسویں تاریخ کو بھی رکھو (در نہ یوں بھی کہا
 جاسکتا تھا ” اُصبح یوم التاسع صائمًا “ واللہ اعلم ۱۳ مرتب

۱۴ چنانچہ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۵۹) باب صوم عاشوراء میں حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے فرماتے ہیں
 ” حين صام رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم عاشوراء وأمر بعبادته قالوا : يا رسول الله ! إنه يوم يعظمه
 اليهود والنصارى فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم فإذا كان العام المقبل إن شاء الله صمنا اليوم التاسع “
 قال : فلم يأت العام المقبل حتى توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم۔ اس روایت سے یوم تاسع کے
 یوم عاشوراء نہ ہونے کا بھی پتہ چل رہا ہے ، اس لئے کہ ایک طرف حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں

تھا اس لئے آپ کا یہ عزم عمل کے درجہ میں ہے چنانچہ مسنون ہیں کہ عاشورار کے ساتھ پہلے یا بعد ایک روزہ ملا کر یہود وغیرہ کے ساتھ مشابہت کو ختم کر دیا جائے۔

بہر حال "أهكذا كان يصومه محمد صلى الله عليه وسلم" کے جواب میں حضرت ابن عباسؓ کے "نعم" کہنے کا مطلب یہی ہے کہ آپ نے عاشورار کے ساتھ روزہ ملانے کا ارادہ فرمایا تھا نہ یہ کہ واقعہ روزے ملانے سے۔

ان النبي صلى الله عليه وسلم قال: صيام يوم عاشوراء إني أحتسب على الله أن يكفر السنة التي قبله.

اس پر اتفاق ہے کہ صوم یوم عاشورار مستحب ہے پھر اس پر بھی اتفاق ہے کہ صیام رمضان کی فرضیت سے پہلے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرامؓ عاشورار کا روزہ رکھا کرتے تھے۔

پھر امام ابو حنیفہؒ کا کہنا یہ ہے کہ اس وقت یہ روزہ فرض تھا بعد میں اس کی فرضیت منسوخ ہو گئی اور صرف استحباب باقی رہ گیا۔

"میں صام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یوم عاشورار" اور دوسری طرف خود آپ کا ارشاد ہے "فأذا كان في العام المقبل إن شاء الله صمنا اليوم التاسع" اس تقابل سے واضح طور پر پتہ چل گیا کہ یوم التاسع نہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے نزدیک یوم عاشورار تھا نہ حضرت ابن عباسؓ کے نزدیک۔ واللہ اعلم بالصواب۔

حاشیہ صفحہ ۵۹۱

۱۔ چنانچہ طحاوی (ج ۱ ص ۲۸۶) باب صوم یوم عاشورار میں حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی صوم یوم عاشورار صومہ وصومہ واقبلہ یوماً وبعده یوماً ولا تشبهوا بالیہود" ۱۲ مرتب

۲۔ کافی روایت عائشہؓ عند البخاری (ج ۱ ص ۲۶۸) باب صیام یوم عاشورار ۱۲

۳۔ وقال عیاض: کان بعض السلف یقول: کان فرماً و هو باق علی فرضیتہ۔ کذا فی "العمدة" (ج ۱ ص ۱۸۸)

باب صیام یوم عاشورار ۱۲ مرتب

۴۔ امام ابو حنیفہؒ کے مسلک کی تائید درج ذیل روایات سے ہوتی ہے :-

(بہر حال یہ روایت صحیح نہیں ہے)

① حضرت عائشہؓ سے مروی ہے "قالت: کان یوم عاشورار تصومہ قریش فی الجاہلیۃ و کان

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصومہ فی الجاہلیۃ، فلما قدم المدینۃ صامہ وأم ربیعاً۔ فلما فرض رمضان ترکہ۔"

لیکن شافعیہ یہ کہتے ہیں کہ یہ پہلے سنت تھا اور صوم رمضان کی فرضیت

یوم عاشوراء من شامہ ومن شامہ ترکہ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۶۸) باب صیام یوم عاشوراء (واللفظ) صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۵۷ و ۳۵۸) باب صوم یوم عاشوراء۔

موطا امام مالک (ج ۱ ص ۲۴۰) صیام یوم عاشوراء اور سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۳۲۱) باب فی صوم یوم عاشوراء میں حضرت عائشہؓ کی مذکورہ بالا روایت میں ”فلما فرض رمضان کان ہوا لفریفتہ“ کے الفاظ بھی مروی ہیں۔ نیز سنن ترمذی (ج ۱ ص ۱۳۳) باب ماجاء فی الرخصة فی ترک صوم یوم عاشوراء میں اسی روایت کے یہ الفاظ ہیں ”فلما فرض رمضان کان ہوا لفریفتہ“

(۲) حضرت سلمہ بن الأكوعؓ سے مروی ہے ”قال: أمر النبي صلى الله عليه وسلم رجلاً من أسلم أن أذن في الناس أن من كان أكل فليصم بقية يومه ومن لم يكن أكل فليصم، فإن اليوم يوم عاشوراء“ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۳۶۸ و ۳۶۹) باب صیام یوم عاشوراء۔

(۳) حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے ”قال: قدم النبي صلى الله عليه وسلم المدينة فرأى اليهود تصوم يوم عاشوراء فقال: ما هذا؟ قالوا: هذا يوم صالح، هذا يوم نجى الله بني إسرائيل من عدوهم، فصامه موسى، قال: فإنا آتيناكم بموسى منكم، فصامه وأمر بصيامه“ بخاری (ج ۱ ص ۲۶۸)۔

(۴) عن ابی موسیٰ قال: کان یوم عاشوراء تعدّہ اليهود عیداً، قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم: فصوموه انتم، قالوا:

(۵) عن عبد الرحمن بن مسلمة عن عمه أن أسلم أتت النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال: صمتم یومکم ہذا؟ قالوا: لا، قال: فأتوا بقیة یومکم واقضوه، قال ابو داؤد: یعنی یوم عاشوراء۔ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۳۲) باب فی صیام

(۶) حضرت اسام بن حارثہؓ سے مروی ہے ”قال: بعثنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عاشوراء فقال: اتت قومک فمرهم أن یصوموا ہذا یوم، قال: یا رسول اللہ! ما آرائی آتیم حتی یطعموا؟ قال: من طعم منهم فلیصم بقیة یومہ“ (قال البیہقی: رواہ الطبرانی فی الکبیر والایضاً، ورجالہ رجال الصصحیح)۔ صحیح الزوائد (ج ۳ ص ۱۸۵) باب فی صیام عاشوراء۔

مزید احادیث کے لئے دیکھئے عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۱۹ و ۱۲۰) باب صیام یوم عاشوراء۔ اور صحیح الزوائد (ج ۳ ص ۱۸۳ تا ۱۸۸) باب فی صیام عاشوراء۔

بہر حال احادیث کی ایک کثیر تعداد اس پر دال ہے کہ صوم عاشوراء صوم رمضان کی مشروعیت سے پہلے فرض تھا، خود حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں: (باقی حاشیہ بر صفحہ آئندہ)

کے بعد صرف مستحب رہ گیا۔ واللہ اعلم

بَابُ مَا جَاءَ فِي عَاشُورَاءَ أَيُّ لَيْوْمٍ هُوَ؟

مسئلہ الباب سے متعلق تفصیل پچلے باب میں گزر چکی ہے۔

عن ابن عباس رضی اللہ عنہ قال: صوموا التاسع والعاشر وخالفوا اليهود؟

یہاں ایک مشہور سوال پیدا ہوتا ہے وہ یہ کہ عاشوراء
ایک اشکال اور اس کا جواب ہے

وَيُؤْخَذُ مِنْ مَجْمُوعِ الْأَحَادِيثِ أَنَّهُ كَانَ وَاجِبًا لِّلشُّبُوتِ الْأَمْرِ بِصَوْمِهِ ثُمَّ تَأَكَّدَ الْأَمْرُ بِذَلِكَ ثُمَّ زِيَادَةُ التَّكْيِيدِ بِالْمُنْذَرِ
الْعَامِ ثُمَّ زِيَادَةُ بَأْمَرٍ مِنْ أَكْلِ بِالْمَسَاكِ ثُمَّ زِيَادَةُ بَأْمَرِ الْأَمْهَاتِ أَنْ لَا يَضَعْنَ فِيهِ الْأَطْفَالَ وَلِقَوْلِ ابْنِ مَسْعُودٍ
الْمُتْرُوكِ فِي مُسْلِمٍ مَا فَرَضَ رَمَضَانَ تَرَكَ عَاشُورَاءَ مَعَ الْعِلْمِ بِأَنَّهُ مَاتَرَكَ اسْتِجَابَةً بَلْ هُوَ بَاقٍ، فَذَلَّ عَلَى أَنَّ
الْمُتْرُوكَ دَرَجَةٌ، وَأَمَّا قَوْلُ بَعْضِهِمُ الْمُتْرُوكَ تَأَكَّدَ اسْتِجَابَةً وَالْبَاقِي مُطْلَقَ اسْتِجَابَةٍ فَلَا يَخْفَى ضَعْفُهُ بَلْ تَأَكَّدَ اسْتِجَابَةً بَاقٍ
لَا يَسْمَحُ اسْتِمْرَارُ الْإِهْتِمَامِ بِهِ حَتَّى فِي عَامِ وَفَاتِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَيْثُ يَقُولُ: لَنْتُنَّ عَشْتُ الْأَصْوْمِ النَّاسِ وَالْعَاشِرُ
لَتَرْغِيْبِهِ فِي صَوْمِهِ وَأَنَّهُ يَكْفِرُ سَنَةً وَأَيُّ تَأَكِّيْدٍ أَبْلَغُ مِنْ هَذَا“ فتح الباری (ج ۴ ص ۲۱۴) باب صیام یوم عاشوراء ۱۲ رجب شریف سیفی
حاشیہ صفحہ ۵۸۴

۱۔ یہ شوافع کا مشہور قول ہے، ان کا دوسرا قول حنفیہ کے مطابق ہے، ان کا استدلال حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی روایت سے ہے۔ وہ فرماتے ہیں ”سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم يقول: هذا يوم عاشوراء ولم يكتب الله عليكم صيامه وأنا صائم، فمن شارق فليصم ومن شار فليفطر“ بخاری (ج ۱ ص ۲۶۸) باب صیام یوم عاشوراء۔ لیکن حنفیہ کے نزدیک یہ روایت صوم رمضان کی فرضیت کے بعد پر محمول ہو سکتی ہے۔

اس مسئلہ میں مذاہب کی تفصیل کے لئے دیکھئے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۵۷ و ۳۵۸) باب صوم

یوم عاشوراء۔ اور عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۱۸) باب صیام یوم عاشوراء ۱۲ مرتبہ عنہ

۲۔ نیز دیکھئے عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۱۷) باب صیام یوم عاشوراء ۱۲ م

۳۔ اشکال و جواب کی تفصیل کے لئے دیکھئے فتح الباری (ج ۴ ص ۲۱۴ و ۲۱۵)، عمدة القاری (ج ۱ ص

۱۲۲) باب صیام یوم عاشوراء اور معارف السنن (ج ۶ ص ۱۱۵ تا ۱۱۸) ۱۲ مرتبہ

کی جاتی ہے کہ وہ اس دن غرقِ فرعون کی یاد مناتے تھے اور وہ عام طور سے اپنی تاریخوں کا حساب شمسی مہینوں سے کیا کرتے تھے لہذا قیاس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے غرقِ فرعون کی تاریخ بھی شمسی حساب سے یاد رکھی ہوگی، پھر دس محرم کو ان کے روزہ رکھنے اور یاد منانے کا کیا مطلب ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ یہودیوں کے ہاں اصل میں شمسی تقویم رائج تھی لیکن جب یہود عرب میں آباد ہوئے تو ان کے دو فرقے ہو گئے، ایک فرقہ بدستور شمسی تقویم پر عمل کرتا رہا، اور دوسرے فرقہ نے اہل عرب کی متابعت میں قمری تقویم اختیار کر لی تھی، اس دوسرے فرقہ نے غالباً حساب لگا کر یہ معلوم کر لیا ہوگا کہ جس روز غرقِ فرعون کا واقعہ پیش آیا وہ قمری اعتبار سے کونسی تاریخ تھی۔ ممکن ہے کہ اس حساب سے اس جماعت کو پتہ چلا ہو کہ وہ عاشوراء کا دن تھا، چنانچہ اس نے عاشوراء کا روزہ رکھنا شروع کر دیا۔

یہیں سے ایک اور اہم تاریخی سوال بھی حل ہو جاتا ہے وہ یہ کہ سیرت کی روایات میں یہ مذکور ہے کہ جس دن حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ہجرت کر کے مدینہ طیبہ میں داخل ہوئے اس دن یہودیوں نے عاشوراء کا روزہ رکھا ہوا تھا حالانکہ روایات اس پر بھی متفق ہیں کہ آپ ربیع الاول کے مہینہ

۱۰۔ کافی روایت ابن عباس رضی اللہ عنہما (ج ۱ ص ۳۵۹، باب صوم یوم عاشوراء) "أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قدم المدينة فوجد اليهود صياماً يوم عاشوراء فقال لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم: ما هذا اليوم الذي تصومونه؟ قالوا: هذا يوم عظيم أنجى الله فيه موسى وقومه وعرق فرعون وقومه، فصام موسى شكراً ففعلن نصومه إلى ۱۲ مرتباً ۱۱۔ کافی المعارف (ج ۶ ص ۱۱۵) ۱۲ م

۱۳۔ حافظ ابن حجر، البورجان بیرونی کی "کتاب الآثار القدیمہ" کے حوالہ سے نقل کرتے ہیں "أن جہلۃ الیہود یستعملون فی صیامہم وأعیادہم حساب النجوم فالسنۃ عندہم شمسیۃ لا ہلالیۃ" فتح الباری (ج ۴ ص ۲۱۵) باب صیامہم، اس عبارت میں "جہلۃ الیہود" کے الفاظ سے یہودی کی ایک ایسی جماعت کا بھی پتہ چلتا ہے جو شمسی تقویم پر عمل نہ کر رہی ہو، یہی وہ جماعت ہوگی جس نے قمری تقویم اختیار کر لی ہوگی اور دس محرم کو روزہ رکھتی ہوگی چنانچہ روایات میں عاشوراء کے دن یہودیوں کے روزہ رکھنے کا ذکر مصرح ہو ایسی روایات پچھلے حواشی میں گزر چکی ہیں ۱۲ مرتب

۱۴۔ چنانچہ مسلم کے حوالہ سے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی روایت پیچھے حاشیہ میں گزر چکی ہے جس کے یہ الفاظ ہیں "أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قدم المدينة فوجد اليهود صياماً يوم عاشوراء" (ج ۱ ص ۳۵۹)۔

میں مدینہ طیبہ میں داخل ہوئے۔

اس مشکل کا حل یہی معلوم ہوتا ہے کہ جن یہودیوں نے اس دن روزہ رکھا ہوا تھا یہ وہ لوگ تھے جنہوں نے شمسی تقویم کو نہیں چھوڑا تھا، یہ لوگ اس دن شمسی تقویم کے اعتبار سے غرقِ فرعون کی یاد منارہے تھے۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم

اور بخاری کی روایت میں یہ الفاظ ہیں ”قدم النبی صلی اللہ علیہ وسلم المدینۃ فرآی الیہود تصوم یوم عاشوراء“ (ج ۲ ص ۲۶۸) باب صیام یوم عاشوراء۔ نیز دیکھئے ”الکامل“ لابن الاثیر (ج ۲ ص ۱۱۵) ثم دخلت السنة الثانیۃ من الهجرة، ذکر سریرۃ عبداللہ بن جحش۔ اور ”تاریخ الامم والملوک“ (للطبری۔ ج ۲ ص ۱۲۹) ذکر بقیۃ ما کان فی السنة الثانیۃ من سنی الهجرة ۱۲ مرتب

حاشیہ صفحہ ۵۸۱

لے تاریخ طبری (ج ۲ ص ۱۱۰) ذکر الوقت الذی عمل فیہ التاریخ۔ میرت ابن ہشام (ج ۲ ص ۱۵) اور ”الروض الالف“ (ج ۲ ص ۱۰) ۱۲ مرتب

استاذ محترم دام اقبالہم کی تقریر کا حاصل یہ ہے کہ یہودیوں کا جو فرقہ شمسی تقویم پر عمل کرے اس کا تاریخ الاول میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی مدینہ آمد کے وقت اُس نے اپنی شمسی تقویم کے اعتبار سے عاشوراء کا روزہ رکھا ہوا تھا اور فرعون سے نجات پانے کی یاد منارہا تھا۔

حافظ ابن حجر نے بھی علی سبیل الامکان قریب قریب یہی توجیہ ذکر کی ہے، لیکن اس توجیہ کو انہوں نے ترجیح نہیں دی اور کہا ہے کہ احادیث کا سیاق اس توجیہ کو رد کر رہا ہے چنانچہ وہ لکھتے ہیں:-

”ویمکن ان یكون اولئک الیہود کانوا یحسبون یوم عاشوراء بحساب السنین الشمسیۃ، فصادف یوم عاشوراء بحسابہم الیوم الذی قدم فیہ صلی اللہ علیہ وسلم المدینۃ، وهذا التاویل مما یرجح بہ اولوۃ المسلمین وأحقیتہم بموسى علیہ الصلوۃ والسلام لا ضلالہم الیوم المذكور و ہدایۃ اللہ المسلمین لہ، ولكن سیاق الأحادیث تدفع ہذا التاویل“ فتح الباری (ج ۳ ص ۲۱۵) باب صیام یوم عاشوراء

علامہ عینی بھی اس توجیہ کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں ”وفیہ نظر لا یخفی“ عمدۃ القاری (ج ۱۱ ص ۱۲۲)

باب صیام یوم عاشوراء۔

خود حافظ نے اشکال مذکور فی المتن کا جواب دیتے ہوئے ”ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قدم المدینۃ فوجد الیہود صیاماً یوم عاشوراء، فقال ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: ما هذا الیوم الذی تصومونہ؟“

۱۴۹ (مسلم ج ۱ ص ۳۵۹) جیسی احادیث کے بارے میں لکھا ہے " المراد ان أوله ! بذكره وسؤاله عنه كان بعد
 ان قدم المدينة لانه قبل ان يقدمها علم ذلك ، وغايته ان في الكلام حذفاً لتقديره : قدم النبي صلى الله عليه وسلم المدينة
 فاقام الى يوم عاشوراء فوجد اليهود فيه صياماً " فتح (ج ۴ ص ۲۱۵) ۔

یعنی ان احادیث کا یہ مطلب نہیں کہ جس دن نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی مدینہ طیبہ تشریف آوری ہوئی اسی
 دن یہود نے عاشوراء کا روزہ رکھا ہوا تھا بلکہ مطلب یہ ہے کہ ربیع الاول میں مدینہ آنے کے بعد جب اگلے
 سال یوم عاشوراء (دس محرم) آیا اور یہود نے روزہ رکھا تو آپ کو دریافت کرنے پر علم ہوا کہ یہود بھی اس دن
 کی تعظیم کرتے ہیں ، گویا " قدم المدينة فوجد اليهود صياماً یوم عاشوراء " کا مطلب یہ ہے کہ یہ علم آپ کو مدینہ
 آنے پر ہوا ، پہلے سے یہ علم نہ تھا ۔

علامہ عینیؒ اور ملا علی قاریؒ کی بھی یہی رائے ہے ، دیکھئے عمدہ (ج ۱ ص ۱۳۲) ، باب صیام یوم عاشوراء
 اور مرقاۃ المفاتیح (ج ۴ ص ۳۰۳) ، باب صیام التطوع ، الفصل الثالث ۔

پھر حافظ ابن حجرؒ اپنی توجیہ کی تائید میں لکھتے ہیں " ثم وجدت في المعجم الكبير للطبراني ما يؤيد احتمال المذكور
 وهو ما أخرجه عن خارجة بن زيد بن ثابت عن أبيه قال : ليس يوم عاشوراء باليوم الذي يقوله الناس ، إنما
 كان يوم تشرق فيه الكعبة وكان يدور في السنة ، وكانوا يأتون فلاناً اليهودي يعني ليحسب لهم ، فلما مات أتوا
 زيد بن ثابت ، فسألوه " وسنده حسن ، قال شيخنا الهيثمي في زوائد المسانيد (أى مجمع الزوائد ج ۳
 ص ۱۸۷) " باب في صيام عاشوراء - م) " لا أدري ما معنى هذا " قلت (أى يقول الحافظ) ظفرت
 بمعناه في كتاب الآثار القديمة لأبي الريحان البیرونی ، فذكر ما حاصله ، ان جبهة اليهود يعتمدون في صيامهم
 واعيادهم حساب النجوم فالسنة عندهم شمسية لا هلالية - قلت (أى يقول الحافظ) : فمن ثم احتجوا الى
 من يعرف الحساب ليعتمدوا عليه في ذلك " فتح الباری (ج ۴ ص ۲۱۵) بتغير يسير ۔

حافظ کی اس توجیہ سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہود عاشوراء تو دس محرم ہی کو سمجھتے تھے اور اسی دن
 فرعون سے نجات کی یاد مناتے اور روزہ رکھتے تھے لیکن چونکہ وہ شمسی تقویم پر عمل کرتے تھے اور ہلالی تاریخ

سے بے خبر ہوتے تھے اس لئے ان کو عاشوراء کے بارے میں اپنے علماء وغیرہ سے دریافت کرنا پڑتا تھا کہ
 عاشوراء ان کی کس شمسی تاریخ کو آ رہا ہے جیسا کہ حضرت زید بن ثابت کی مذکور روایت معلوم ہوا ہے واللہ اعلم بالصواب
 حافظ کی توجیہ پر یہ الجھن پھر بھی باقی رہتی ہے کہ جب یہود شمسی تقویم پر عامل تھے اور روزوں اور
 اپنی دوسری عیدوں میں بھی شمسی تاریخوں ہی کا اعتبار کرتے تھے تو عاشوراء کے سلسلہ میں کیوں ہلالی تاریخ

پر عمل پیرا تھے ؟ نیز اس توجیہ پر حضرت زید بن ثابتؓ کی مذکورہ روایت ”لیس یوم عاشوراء بالیوم الذی یقولہ الناس ، إنما کان یوم تشرق فیہ الکعبۃ وکان یدور فی السنۃ الخ“ کا مطلب بھی واضح نہیں ہوتا اور مجمع الزوائد ج ۳ ص ۱۸۷ و ۱۸۸ ، باب فی صیام عاشوراء کے حاشیہ میں اس کا جو مطلب (یعنی ”ان“) آن زید بن ثابتؓ کا ثابت کان یدہب الی أن عاشوراء یوم فی السنۃ لأنه الیوم العاشر من المحرم وکان من کان علی رأیہ فی ذلک یسألون رجلاً من الیہود من عنده علم من الکتاب الاول عن ذلک الیوم بعینہ من طریق الحساب فکان یخبرہم فلما مات کان علم حساب ذلک عند زید بن ثابتؓ فکانوا یسألونہ عنہ — وہی مسألۃ غریبہ جللہ) بیان کیا گیا ہے (جو غالباً خود حافظ ابن حجرؒ کا بیان کردہ ہے) اس سے بھی تسلی نہیں ہوتی۔ اس کے علاوہ اگر کوئی صریح روایت ایسی مل جائے جس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے مدینہ تشریف لانے کے دن صوم عاشوراء رکھنے کی صراحت مل جائے تو حافظؒ کی توجیہ کی بنیاد ہی ختم ہو جائے گی اور استاذ محترم کی توجیہ ایک درجہ میں رائج ہو جائے گی لیکن اس بارے میں کوئی بالکل صریح روایت مرتب کو نہ مل سکی ، البتہ صحیح بخاری میں حضرت ابو موسیٰؓ کی روایت آئی ہے جو دوسری روایات کے مقابلہ میں نسبتاً صریح ہے وہ فرماتے ہیں ”دخل النبی صلی اللہ علیہ وسلم المدینۃ فلما ذاک من الیہود یعظمون عاشوراء ویصومونہ الخ“ (ج ۱ ص ۵۶۲) ، باب اتيان الیہود النبی صلی اللہ علیہ وسلم عین قدم المدینۃ) مولانا عبد القدوس ہاشمیؒ نے بھی اپنی کتاب ”تقویم تاریخی“ (قاموس تاریخی) کے مقدمہ ”داستان ماہ و سال“ میں اس پر جزم کیا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی مدینہ تشریف آوری کے دن یہودیوں نے صوم عاشوراء رکھا ہوا تھا ، چنانچہ وہ لکھتے ہیں :

”آپ مکہ مکرمہ سے ہجرت فرما کر مدینہ منورہ کے مقام قبا پر جس دن پہنچے تھے اس دن دوشنبہ ۸ ربیع الاول ۱۲ھ بھری تھا جو موجودہ گریگوری کلینڈر کے حساب سے ۲۰ ستمبر ۶۲۲ء پڑتا ہے جو مطابق ہی یہودی پہلے مہینہ تشرین اول کی ۱۰ تاریخ ۸۸۳ھ خلیفہ کے اس دن یہود صوم کبور کا تہوار مناتے تھے اور روزہ رکھے ہوئے تھے ، اسی دن کو یہودیوں نے یوم عاشوراء قرار دے رکھا تھا ، اور ہر سال تشرین اول کی دس تاریخ کو صوم کبور رکھتے تھے ، عاشوراء کہتے تھے ، وہ بنی اسرائیل کے فرعون سے نجات پانے کی تاریخ قرار دے کر تہوار منایا کرتے تھے اھ“

بہر حال استاذ محترم دام اقبالہم کی توجیہ سے بیشتر باتیں اپنے اپنے محل پر منطبق ہو جاتی ہیں ، یعنی یہودیوں کا ایک فرقہ ہلالی اعتبار سے عاشوراء مناتا تھا اور مسلمانوں کی طرح دس محرم کو روزہ رکھتا تھا جبکہ دوسرا فرقہ شمسی تقویم پر عمل کرتا تھا اور اپنے سال کے پہلے مہینہ تشرین الاول کی دس تاریخ کو عاشوراء مناتا تھا ،

بَابُ مَا جَاءَ فِي صِيَامِ الْعَشْرِ

”عن عائشة قالت : ما رأيت النبي صلى الله عليه وسلم ثم صائماً في العشر“

اس میں ”عشر“ سے مراد عشرہ ذی الحجہ ہے اور اس کے بھی ابتدائی نو دن مراد ہیں جن کو تغلیباً عشرہ سے تعبیر کر دیا گیا ورنہ ذی الحجہ کی دسویں تاریخ کا روزہ تو ہے ہی ناجائز۔

پھر یوم النحر (دس ذی الحجہ) کے سوا بقیہ عشرہ ذی الحجہ میں منے رکھنا بالاتفاق جائز بلکہ افضل و مستحب ہے۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی مدینہ آمد کے وقت اسی فرقہ نے اپنے حساب سے روزہ رکھا ہوا تھا اور عاشوراء منارہ تھا لیکن اس توجیہ پر بھی یہ الجھن باقی رہ جاتی ہے کہ جو فرقہ شمسی تقویم پر عمل کرتا تھا اس کو شمسی تقویم یا درستی ہوگی اور جو ہلالی تقویم پر عمل پیرا تھا اس کو ہلالی تاریخ یا درستی ہوگی، پھر حضرت زید بن ثابتؓ کی روایت میں ”كانوا يأتون فلاناً اليهودي يعني ليحسب لهم، فلما مات أتوا زيد بن ثابت فسأوه“ کا کیا مطلب ہے؟ فتدبر۔ واللہ اعلم بالصواب ۱۲ رشید اثر تہ سیفی

حاشیہ صفحہ ۵۹۸

۱۔ شرح باب از مرتب ۱۲

۲۔ دیکھئے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۶۷ و ۲۶۸) باب صوم یوم النحر، و صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۶۰) باب تحریم صومی العیدین ۱۲

۳۔ کما فی المعارف (ج ۶ ص ۱۱۹)۔ نیز اگلے باب (باب ما جاء فی العمل فی ایام العشر) میں حضرت ابن عباسؓ کی مرفوع روایت ہے ”ما من ایام العمل الصالح فیهن أحب الی اللہ من ہذہ الا ایام العشر“ یہی روایت الفاظ کے فرق کے ساتھ بخاری (ج ۱ ص ۱۳۲)، کتاب العیدین، باب فضل العمل فی ایام التشریق میں بھی مروی ہے، اور ظاہر ہے کہ صوم بھی افضل ترین اعمال میں سے ہے لہذا ان دنوں میں تو وہ یقیناً زیادہ ہی افضل ہوگا۔ پھر ترمذی میں اگلے باب کی دوسری روایت میں جو حضرت ابو ہریرہؓ سے مرفوعاً مروی ہے اس بات کو صراحتاً بیان کر دیا گیا ہے، یعنی ”ما من ایام أحب الی اللہ أن تعبدہ فیہا من عشر ذی الحجۃ یوم صیام کل یوم منہا بصیام سنۃ“

اس روایت کو امام ترمذیؒ نے اگرچہ غریب قرار دیا ہے لیکن ہماری مذکورہ روایات سے اس کی

تائید ہو جاتی ہے ۱۲ مرتب غنی عنہ

اور خود نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے ان ایام میں روزے رکھنا ثابت ہے، لہذا حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت باب میں تاویل ضروری ہے اور وہ یہ ہو سکتی ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی نوبت (باری) میں یہ عشرہ واقع نہ ہوا ہو اور اگر واقع بھی ہوا ہو تو اس دفعہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس عشرہ میں روزے نہ رکھے ہوں اسی لئے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا روایت کر دیا ”ما رأيت النبي صلى الله عليه وسلم صائماً في العشر قط“ واللہ اعلم (از مرتب)

بَابُ مَا جَاءَ فِي صِيَامِ سِتَّةِ أَيَّامٍ مِنْ شَوَّالٍ

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : من صام رمضان ثم أتبعه بست من شوال ، فذلك صيام الدهر ؛ اس حدیث سے استدلال کر کے امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور داؤد ظاہریؒ کہتے ہیں کہ شش عید کے روزے مستحب ہیں۔ اس کے برعکس امام مالکؒ ان روزوں کی کراہت کے قائل ہیں، امام ابو حنیفہؒ کی طرف بھی یہی قول منسوب ہے، نیز امام ابو یوسفؒ سے بھی ان روزوں کی کراہت منقول ہے بشرطیکہ

لہ کما فی روایۃ ہنیذ بن خالد عن امراۃ عن بعض أزواج النبی صلی اللہ علیہ وسلم قالت : کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یوم تسع ذی الحجۃ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۳۳۱) باب فی صوم العشر — نیز دیکھئے سنن نسائی (ج ۱ ص ۳۲۸) کیف یوم ثلاثۃ ایام من کل شہر ۱۲ مرتب

تہ شرح باب از مرتب ۱۲

تہ حدیث باب متعلق کچھ تشریح ”باب ما جاء فی صوم الاربعاء والخمیس“ کے تحت گزر چکی ہے ۱۲ م کما فی تشریح النووی علی صحیح مسلم ”(ج ۱ ص ۳۶۹) باب استحباب صوم ستۃ ایام من شوال اتباعاً لرمضان، و المغنی“ لابن قدامہ (ج ۲ ص ۱۷۲ و ۱۷۳) مسأله : ومن صام شہر رمضان وأتبعه بست من شوال ۱۲ مرتب ھ کما فی الموطا للإمام مالک (ص ۲۵۶، جامع الصیام) ”قال یحییٰ : سمعت مالکاً یقول فی صیام ستۃ ایام بعد الفطر من رمضان أنه لم یراہ من اہل العلم والفقہ یصومہا، ولم یبلغنی ذلک عن أحد من السلف وأن اہل العلم یکرہون ذلک ویخافون بدعتہ وأن یلحق برمضان ما لیس منه اہل الجہالۃ والجفاء لورأوا فی ذلک رخصۃ عند اہل العلم ورأوہم یعملون ذلک ۱۲ مرتب

تہ

کما فی ”البحر الرائق“ (ج ۲ ص ۲۵۸) کتاب الصوم — و ”شرح النووی علی صحیح مسلم“ (ج ۱ ص ۳۶۹) باب استحباب صوم ستۃ ایام

یہ روزے پے درپے رکھے جائیں گے۔

لیکن علامہ قاسم بن قطلوبغا نے اپنے رسالہ ”تحریر الاقوال فی صوم الست من شوال“ میں ثابت کیا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کا مسلک بھی امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے مطابق ان روزوں کے استحباب کا ہے۔

پھر شش عید کے روزوں کی نفسِ فضیلت پر متفق ہونے کے بعد حنفیہ میں اختلاف ہے کہ یہ روزے پے درپے رکھنا افضل ہے یا تفریق کے ساتھ ؟ امام ابو یوسفؒ تفریق کو راجح قرار دیتے ہیں، جبکہ بعض احناف نے پے درپے رکھنے کو افضل قرار دیا ہے۔ واللہ اعلم (از مرتب)

۱۔ کافی ”البحر“ (ج ۲ ص ۲۵۸) کتاب الصوم ۱۲ مرتب

۲۔ کافی ”ردالمحتار“ (امی الشامی — ج ۲ ص ۱۲۵) مطلب فی صوم الست من شوال تحت مطلب فی الکلام علی الغذر، چنانچہ متاخرین کا مسلک بھی ان روزوں کے جواز و استحباب کا ہے، صاحب ”بحر“ فرماتے ہیں: ”لکن عامۃ المتأخرین لم یرواہ بأس“ (ج ۲ ص ۲۵۸) کتاب الصوم۔

۳۔ اور علامہ شامیؒ لکھتے ہیں ”قال صاحب ”الہدایۃ“ فی کتابہ ”التجنیس“ ”أن صوم الستۃ بعد الفطر متتابعۃ منہم من کرہہ، والمختار أنه لا بأس بہ، لأن الکرامۃ إنما کانت لأنه لا یؤمن من أن یعد ذلك من رمضان فیکون تشبہا بالنصارى والآن زال ذلك المعنی اھ ومثله فی ”کتاب النوازل“ لأبی اللیث والواقعات ”للحسام الشہید و”المحیط“ البرہانی و”الذخیرۃ“، وفی ”الغایۃ“ عن المحسن بن زیاد أنه کان لا یرى بصومہا بأساً ویقول: کفی بیوم الفطر مغفراً بینہن و بین رمضان اھ وفیہا أیضاً: عامۃ المتأخرین لم یروا بہ بأساً“ ردالمحتار (ج ۲ ص ۱۲۵) ۱۲ مرتب عافاہ اللہ

۴۔ دیکھئے شامی (ج ۲ ص ۱۲۵) اور معارف السنن (ج ۶ ص ۱۲۱ و ص ۱۲۲)۔

۵۔ استاذ محترم دام اقبالہم نے پے درپے رکھنے کو راجح قرار دیا ہے، جس کا قرینہ یہ ہے کہ امام ترمذیؒ اسی باب میں فرماتے ہیں ”قال ابن المبارک ویروی فی بعض الحدیث: ”ولحق ہذا الصیام برمضان“ واختار ابن المبارک أن تكون ستۃ ایام من أول الشهر وقد روی عن ابن المبارک أنه قال: ”إن صام ستۃ ایام من شوال متفرقاً فهو جائز“ ترمذی (ج ۱ ص ۱۲۳) ۱۲ مرتب

بَابُ مَا جَاءَ فِي صَوْمِ ثَلَاثَةِ مَرَّاتٍ كُلِّ شَهْرٍ

عہدِ اِلٰی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ثلاثۃ اَنْ لَا اُتَامَ اِلَّا عَلٰی وتر و صوم ثلاثۃ اَیامٍ من کلّ شہرٍ الخ " علامہ نورئیؒ اس باب کے تحت لکھتے ہیں :
ولہا عشرۃ صور ذکرہا الحافظ فی " الفہم " ولہا کلّ ذہب ذاہب "
حافظ ابن حجرؒ نے یہ دس صورتیں ایامِ بیض کی تعیین کے بارے میں لکھی ہیں جو درج ذیل ہیں :
① ان تین روزوں کے لئے خاص ایام کو متعین کرنا مکروہ ہے ، یہ قول امام مالکؒ سے مروی ہے ۔

- ② ایامِ بیض کا مصداق مہینہ کے شروع کے تین دن ہیں قالہ الحسن البصریؒ ۔
- ③ ایامِ بیض سے مراد مہینہ کی بارہویں ، تیرہویں اور چودھویں تاریخ ہے ۔
- ④ ان سے مراد مہینہ کی تیرہویں ، چودھویں اور پندرہویں تاریخ ہے ۔
- ⑤ مہینہ کے سب سے پہلے ہفتہ ، اتوار اور پیر اور اگلے مہینہ کے سب سے پہلے منگل ، بدھ اور جمعرات کے ایام ، اسی طرح اگلے ماہ پھر مہینہ کے سب سے پہلے ہفتہ ، اتوار اور پیر ، دھکڑا ، یہ قول حضرت عائشہؓ سے مروی ہے ۔

۱۔ شرح باب از مرتب ۱۲

۲۔ کذافی معارف السنن (ج ۶ ص ۱۲۳ و ۱۲۴) ۱۲

۳۔ علامہ ابن الاثیر جزئیؒ لکھتے ہیں : " الاَیامُ البیضُ من کلّ شہرٍ ثلاثِ عشرٍ و رابعِ عشرٍ و خامسِ عشرٍ فسمیت بَیضًا لِأَنَّ لِیَاسِیَہَا بَیضٌ لَطَلُوعُ الْقَمَرِ فِیہَا مِنْ أَوَّلِہَا إِلَى آخِرِہَا وَلَا بَدَلَ مِنْ حَذِّ مَضَافٍ تَقْدِیْرِہَا : اَیامُ اللَّیالی البیضُ ۔
جامع الأصول (ج ۶ ص ۳۲۶) النور الثامن فی اَیام البیض تحت رقم ۴۴۳۳ ۔ مزید تشریح کے لئے دیکھئے فتح الباری (ج ۴ ص ۱۹۶) باب صیام البیض الخ ۱۲ مرتب

۴۔ چنانچہ وہ فرماتے ہیں " قال شیخنا لعلہ عمر بن رسلان البلقینیؒ فی شرح الترمذی : حاصل الخلفاء فی تعیین البیض تسعۃ اقوال " حافظؒ نے اقول ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں " قلت : بقی قول آخر " پھر اگے انہوں نے دسواں قول بھی ذکر کیا ہے ، دیکھئے فتح الباری (ج ۴ ص ۱۹۸) باب صیام البیض ثلاث عشرۃ و اربع عشرۃ و خمس عشرۃ ۱۲ مرتب

- ⑤ پہلی جمعرات، اس کے بعد والا پیر، اور اس کے بعد والی جمعرات۔
 ⑥ پہلا پیر، پھر جمعرات، پھر پیر۔
 ⑦ پہلی، دسویں اور بیسویں تاریخ، یہ حضرت ابوالدرداءؓ سے مروی ہے۔
 ⑧ اول کلّ عَشْر، یعنی پہلی، گیارھویں اور اکیسویں تاریخ، یہ ابن شعبان مالکیؒ سے مروی ہے۔

⑨ مہینہ کے آخری تین دن، یہ ابراہیمؒ کا قول ہے۔
 ان تمام صورتوں میں ”صوم ثلاثۃ ایام“ کی فضیلت حاصل ہو جائے گی یعنی ایسا شخص صائم الدہر سمجھا جائے گا۔

پھر ”صوم ثلاثۃ ایام“ والی احادیث کے اطلاق اور ظاہر کا تقاضا یہ ہے کہ ان کی فضیلت صرف انہی مذکورہ صورتوں میں منحصر نہ ہو بلکہ ان کی ہر ممکنہ صورت میں یہ فضیلت حاصل ہو جائے البتہ افضل یہی ہے کہ یہ تین روزے ایام البیض میں رکھے جائیں تاکہ ”صوم ثلاثۃ ایام“ والی روایات پر بھی عمل ہو جائے اور ایام البیض کی فضیلت سے متعلق روایات پر بھی۔

۱۔ راجح یہی ہے کہ ایام البیض سے مہینہ کی تیرھویں، چودھویں اور پندرھویں تاریخ مراد ہے احادیث سے بھی اسی کی تائید ہوتی ہے شاید یہی وجہ ہے کہ امام بخاریؒ نے بھی باب صیام البیض ثلاث عشرة واربع عشرة و خمس عشرة کے الفاظ سے باب قائم کیا ہے، دیکھئے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۶۶) — نیز ابن الاثیر جزریؒ کی تحقیق بھی اسی کے مطابق ہے کما بیتا فیما سبق ۱۳ مرتب

۲۔ اس قسم کی بعض روایات ترمذی میں اسی باتیں مذکور ہیں، مزید روایات کے لئے دیکھئے سنن نسائی (ج ۱ ص ۳۲۴) و ص ۳۲۸) صوم ثلاثۃ ایام من الشهر، اور ”الترغیب والترہیب“ (ج ۲ ص ۱۲۰ تا ۱۲۳) الترغیب فی صوم ثلاثۃ ایام من کل شهر سیما الايام البیض ۱۳ مرتب

۳۔ مثلاً ابن الحوثلکیہ کی روایت ہے ”قال قال ابی: جاء اعرابی الى رسول الله صلى الله عليه وسلم ومعه ارنب قد شواها وخبز فوضعهما بين يدي النبي صلى الله عليه وسلم ثم قال: ابنى وجدتهما تدمي، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تصابه لا يضر، كلوا، وقال للأعرابی: كل، قال: ابنى صائم، قال: صوم ماذا؟ قال: صوم ثلاثۃ ایام من الشهر، قال: ان كنت صائماً فعليك بالغز البیض ثلاث عشرة واربع عشرة وخمس عشرة“ سنن نسائی
 (ج ۱ ص ۳۲۹) کیف یصوم ثلاثۃ ایام من کل شهر ثم — مزید روایات کیلئے دیکھئے جامع الاصول (ج ۶ ص ۲۵ تا ۲۹)

عن ابی ذر قال : قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم : من صام من کل
شهر ثلاثة ايام فذلك صيام الدهر فانزل اللہ تبارک وتعالیٰ تصدیق
ذلك فی کتابہ " مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ امْثَالِهَا " الیوم بعشرۃ ايام :
کبھی ایسا ہوا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے کوئی حکم ارشاد فرمایا اس کی تائید میں باری
تعالیٰ نے آیت نازل فرمادی ، اور کبھی ایسا ہوا کہ آپ نے کسی شخص کے سامنے آیت پڑھی اور وہ یہ
سمجھ گیا کہ یہ آیت ابھی نازل ہوئی ہے ۔ یہاں حدیث باب میں بھی دونوں احتمال موجود ہیں ۔
سنن نسائی کی روایت سے دوسرے احتمال کی تائید ہوتی ہے " عن ابی ذر قال : قال
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم : من صام ثلاثة ايام من الشهر فقد صام
الدهر كله ، ثم قال : صدق اللہ فی کتابہ : " مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ
امْثَالِهَا " واللہ اعلم
(از مرتب عفی عنہ)

بَابُ مَا جَاءَ فِي فَضْلِ الصَّوْمِ

قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم : إِنَّ رَبَّكُمْ يَقُولُ : كُلُّ حَسَنَةٍ بِعَشْرِ
امْثَالِهَا إِلَى سَبْعِمِائَةٍ ضَعَفَ ، وَالصَّوْمُ لِي وَأَنَا أُجْزِي بِهِ : یہ حدیث قدسی ہے ،
یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ "صو الصوم لی" کا کیا مطلب ہے اور صوم کی کیا خصوصیت ہے کہ
اس کی نسبت باری تعالیٰ نے اپنی طرف فرمائی ، ورنہ دوسری عبادات بھی تو اللہ تعالیٰ ہی
کے لئے ہیں ؟ نیز یہ بھی سوال پیدا ہوتا ہے کہ "وَأَنَا أُجْزِي بِهِ" کس لئے کہا گیا جبکہ ہر قسم
کی عبادات کی جزا باری تعالیٰ ہی دیں گے ؟ اس کی متعدد توجیہات کی گئی ہیں :
① روزہ ایک ایسی عبادت ہے جس میں ریاء کا دخل نہیں جبکہ اس کے مقابلہ میں دوسری تمام
عبادات ظاہر میں ریاء کا خطرہ ہے ، حکاکہ المازریؒ ونقلہ عیاضؒ عن ابی عیینہؒ ،
اس لئے بطور خاص اس کی نسبت باری تعالیٰ نے اپنی طرف فرمائی ۔
② "أَنَا أُجْزِي بِهِ" کا مطلب یہ ہے کہ اس کے ثواب کی مقدار اور اس کی وجہ سے

ہونے والی تھیں حسنت کو میں ہی جانتے والا ہوں جبکہ دوسری عبادات ایسی ہیں جن کی جزا کا باری تعالیٰ کے بعض بندوں کو بھی علم ہے گویا روزے کی جزا بھی باری تعالیٰ کے ساتھ خاص ہے اور اس کی مقدار کا علم بھی ، حکاکہ ابو عبیدہ عن ابن عیینہ ۔

③ "الصوم لی" کا مطلب یہ ہے کہ "الصوم أحب العبادات إلی" والمقدم عندی؛

④ "الصوم لی" میں نسبت تعظیم کے لئے ہے جیسا کہ کہا جاتا ہے "بیت اللہ" اگرچہ تمام گھر باری تعالیٰ ہی کے ہیں ۔

⑤ طعام اور دوسری شہوات سے استغناء صفات باری تعالیٰ میں سے ہے ، جب بندہ روزہ رکھتا ہے اور مفطرات ثلاثہ سے بچتا ہے تو ان صفات کی وجہ سے بندہ کو باری تعالیٰ سے خصوصی قرب حاصل ہو جاتا ہے ، چونکہ روزہ اس قرب کا ذریعہ ہوتا ہے اس لئے فرمایا گیا "الصوم لی" یعنی "الصوم سبب التقرب إلی" ۔

⑥ اکل و شرب سے استغناء اور بے نیازی صفات ملائکہ میں سے ہے ، جو خدا کی مقرب مخلوق ہے ، مؤمن جب روزہ رکھتا ہے تو وہ ملائکہ کے مشابہ ہونے کی بنا پر باری تعالیٰ کا مقرب ہو جاتا ہے ۔

⑦ روزہ ایک ایسی عبادت ہے جو باری تعالیٰ کے لئے خاص ہے اور اس میں بندہ کیلئے کسی قسم کا کوئی حظ نہیں قالہ الخطابیؒ، ہکذا نقلہ عیاض وغیرہ ۔

⑧ روزہ ایک ایسی عبادت ہے جو کسی غیر اللہ کے حق میں نہ کی گئی ہے نہ کی جاتی ہے ، بخلاف الصلوٰۃ والصدقۃ والطواف ونحو ذلك ۔

⑨ روزہ کے سوا جتنی عبادات ہیں وہ قیامت کے دن کفارہ بنیں گی اور ان کے ذریعہ بندوں کے واجب الادا حقوق چکائے جائیں گے ، یہاں تک کہ یہ تمام عبادات ختم ہو جائیں گی اور صرف روزہ باقی رہ جائے گا اس وقت روزہ کو لقیہ واجب الادا حقوق کا کفارہ نہیں بنایا جائے گا بلکہ باری تعالیٰ اصحاب حقوق کو اپنی جانب سے بدلہ عطا فرمادیں گے اور اس کو روزہ کے بدلہ میں جنت میں داخل کر دیا جائے گا ، اسی لئے فرمایا گیا "الصوم لی وأنا أعجزی بہ" ۔

⑩ روزہ ایک ایسی مخفی عبادت ہے جس پر سوائے باری تعالیٰ کے کوئی مطلع نہیں ہوتا یہ تنگ کردہ فرشتوں سے بھی مخفی رہتا ہے اور "کراما کا تبین" کے لکھنے میں بھی نہیں آتا یہ

لے مذکورہ تمام توجیہات اور ان سے متعلقہ مزید تفصیل کیلئے دیکھئے "فتح الباری" ج ۴ ص ۹۱ تا ص ۹۲ باب فضل الصوم ۱۲

پھر ” اَنَا أَجْنَىٰ بِهِ “ کا مطلب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ روزہ کی جزا بلّا واسطہ ملائک ہم خود دیں گے جبکہ دوسری تمام عبادات کی جزا میں فرشتوں کا واسطہ ہوگا یہ

وَالصَّوْمُ جُنَّةٌ مِنَ النَّارِ ” یعنی روزہ مومن کے لئے ڈھال بن جائے گا اور عذابِ نار سے بچاؤ کا ذریعہ ہوگا حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ میں یہ سمجھتا تھا کہ روزہ قیامت کے دن حقیقہً ڈھال کی صورت میں ہوگا اور صائم کے لئے بچاؤ ہوگا پھر مجھے اپنی اس رائے کی تائید میں ایک روایت بھی مل گئی جو صحیح ابن حبان میں حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے جس میں احوالِ برنخ کا بیان کرتے ہوئے ارشاد ہے ” فَإِذَا كَانَ مَوْثِقًا كَانَتِ الصَّلَاةُ عِنْدَ رَأْسِهِ وَالزَّكَاةُ عَنْ يَمِينِهِ وَالصَّوْمُ عَنْ شِمَالِهِ وَفَعَلَ الْمَعْرُوفَ مِنْ قَبْلِ رَجُلِيهِ فَيَقَالُ لَهُ : اجْلِسْ ، فَيَجْلِسُ إِلَيْهِ “

وَلَخُلُوفٌ فَمِنْ الصَّاعِدِ أَطْيَبُ عِنْدَ اللَّهِ مِنْ رِيحِ الْمَسْكِ “ اس کی تشریح پیچھے ” باب ماجاء فی السواک للصائم “ کے تحت گذر چکی ہے ۔

وَأَنَّ جَهْلَ عَلَى أَحَدِكُمْ جَاهِلٌ وَهُوَ صَائِمٌ فَلْيَقُلْ : إِنِّي صَائِمٌ ؛ حَافِظُ زَيْن الدِّينِ عِرَاقِيؒ فرماتے ہیں کہ اس جملہ کے مطلب کے بارے میں علماء کے تین اقوال ہیں ؛ ایک یہ کہ روزہ دار اپنی زبان سے کہے ” إِنِّي صَائِمٌ “ (حتیٰ یعلم من یجہل أَنَّهُ

لہ یہ توجیہ حکیم الامت حضرت تھانوی قدس سرہ نے بیان فرمائی ہے ۔ دیکھئے دعواتِ عبدیت جلد ہفتم کا تیسرا وعظ ” الصوم “ — ۱۲ مرتب

۲۔ کما فی معارف السنن (ج ۶ ص ۱۳۰) ۱۲ م

۳۔ فتح الباری (ج ۳ ص ۱۸۸) کتاب الجنائز ، باب ماجاء فی عذاب القبر ۔ نیز صحیح ابن خزمیہ میں حضرت عثمان غنیؓ سے مروی ہے ” قَالَ : سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ : الصَّيَامُ جُنَّةٌ مِنَ النَّارِ كَجُنَّةٍ أَحَدُكُمْ مِنَ الْقِتَالِ “ الترغیب والترہیب (ج ۲ ص ۸۳۴ ، رقم ۱۳) الترغیب فی الصوم مطلقاً واما جائزاً

۴۔ اس لفظ سے متعلق مفصل تحقیق کے لئے دیکھئے عمود العینیؒ (ج ۱ ص ۲۵۸) باب فضل الصوم ۱۲ م

۵۔ اختلف فی کون الخلوف اطیب عند اللہ من ریح المسک مع أَنَّهُ سبحانه وتعالیٰ منزہ عن استطابة الروائح اذ ذاک من صفات الحيوان ومع أَنَّهُ يعلم اشیء علیٰ ہوعلیہ علیٰ أدبہ — راجع لتفصیل الوجہ فتح الباری (ج ۳

ص ۹۰) باب فضل الصوم ۱۲ م

معتصد بالصيام عن اللغو والرفث والجهل)۔

دوسرا قول یہ ہے کہ یہ بات وہ اپنے دل میں کہے اور اُسے سمجھائے کہ جہالت کا جواب جہالت سے دیکر مجھے اپنے روزہ کو خراب نہ کرنا چاہئے۔

تیسرا قول یہ ہے کہ فرض روزہ میں زبان سے کہنا چاہئے اور نفلی روزہ میں دل میں۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک حدیث کو دونوں معانی پر محمول کیا جائے گا یعنی صائم کو یہ بات اپنی زبان سے بھی کہنی چاہئے اور اپنے دل سے بھی ۱؎ واللہ اعلم

(از مرتب عفی عنہ)

بَابُ مَا جَاءَ فِي صَوْمِ الدَّهْرِ

عن أبي قتادةؓ قال: قيل: يا رسول الله! كيف بمن صام الدهر؟
صوم الدهر کے تین مفہوم ہیں:

① پورے سال روزے رکھنا، جس میں ایام منہیہ بھی داخل ہوں، یہ باتفاق ناجائز ہے۔

② ایام منہیہ کو چھوڑ کر سال کے باقی تمام دنوں میں روزے رکھنا، یہ جمہور کے نزدیک جائز ہے لیکن خلافِ اولیٰ ہے۔

۱؎ یہ تمام تفصیل عمدة القاری (ج ۱۰ ص ۲۵۸) باب فضل الصوم سے ماخوذ ہے ۲؎ مرتب

۳؎ قال القاضي وغيره: وذهب جماهير العلماء إلى جواز (أي صوم الدهر) إذا لم يصم الأيام المنهية عنها وهي العیدان والشرقی ومذهب الشافعي أن سرد الصيام إذا فطر العیدین والشرقی لا لراية فيه بل هو مستحب بشرط أن لا يلحق به ضرر ولا يفوت حقاً فإن تضرراً أو فوت حقاً فمكروه، كذا في شرح النووي على صحيح مسلم (ج ۱ ص ۳۶۵) باب النهي عن صوم الدهر لمن تضرر به إلخ، وراجع له لدلائل الشافعية۔

اسحاق بن راہویہ، ظاہریہ اور ایک روایت کے مطابق امام احمدؒ کے نزدیک ایام منہیہ کو چھوڑ کر بھی صوم دہر مکروہ ہے بلکہ ابن حزمؒ کے نزدیک تو حرام ہے۔ دیکھئے فتح الباری (ج ۴ ص ۱۹۳) باب حق الأهل في الصوم۔ اور "المغنی" (ج ۳ ص ۱۶۷) فی بحث صوم الدهر۔ امام ابو یوسفؒ سے بھی اس کی کراہت منقول ہے۔ بدائع الصنائع (ج ۲ ص ۷۹) کتاب الصوم، فصل واما شرائطها فنوعان ۱۲ مرتب عفی عنہ

③ صوم داؤد علیہ السلام یعنی ایک دن روزہ رکھنا اور ایک دن افطار کرنا یہ باتفاق افضل اور مستحب ہے ۱۰

قال: لا صام ولا أفطر أو (قال) لم يصم ولم يفطر ۱۱ ایسے شخص کا عدم افطار تو ظاہر ہے ہی، لیکن اس میں اختلاف ہے کہ ”لا صام“ کا کیا مطلب ہے؟ اس کی کئی توجہیں کی گئی ہیں۔

ایک یہ کہ یہ حدیث اپنی حقیقت پر محمول ہے یعنی شریعت کی جانب سے صائم الدہر پر عدم صیام کا حکم جب لگے گا جب وہ ایام منہی عنہا میں بھی روزے رکھے، لیکن اگر کوئی شخص ان ایام خمسہ میں افطار کرے تو اس کے حق میں یہ کراہت نہ ہوگی، نقلہ الترمذی و قال: هكذا روى عن مالك وهو قول الشافعي قال احمد واسحاق نحواً من هذا ۱۲۔ اس توجیہ کا حاصل یہ ہے کہ نہی ایام خمسہ منہی عنہا کی وجہ سے ہے ۱۳۔ دوسری توجیہ یہ کی گئی ہے کہ ”لا صام“ کا حکم اس شخص کے لئے ہے جس کو مسلسل روزے رکھنے سے کمزوری اور ضرر کے لاحق ہونے کا اندیشہ ہو یا اس کے روزے رکھنے سے کسی کے حق میں کمی آتی ہو۔

تیسری توجیہ یہ کی گئی ہے کہ دائم روزہ رکھنے سے روزہ کا مقصود جو ریاضت کسر نفس

۱۰ مکافی ردایۃ عبداللہ بن عمرو فی الباب الآتی (باب ماجاء فی سرد الصیام) قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: افضل الصوم صوم اخي داؤد، كان يصوم يوماً ويفطر يوماً (ج ۱ ص ۱۲۶) ۱۱۲ م

۱۱ یہ تفصیل معارف السنن (ج ۶ ص ۱۳۲) اور ان شروح حدیث سے ماخوذ ہے جنکے حوالے ابھی ابھی لکھے جا چکے ہیں، مزید تشریح کے لئے بھی انہی کتب کی مراجعت کی جائے ۱۲ مرتب

۱۳ مسلم میں حضرت عبداللہ بن عمرو کے واقعہ میں یہ الفاظ مروی ہیں ”لا صام من صام الأبد (ج ۱ ص ۳۶۶) باب النہی عن صوم الدہر ۱۲ مرتب

۱۴ یہاں سے آخر باب تک کی شرح مرتب کی تحریر کردہ ہے ۱۵ لیکن علامہ بنوریؒ اس توجیہ کے بارے میں فرماتے ہیں ”وہو غیر صحیح، فان الصیام المنہیۃ خارجہ عن

حدیث الباب و کراہت تحریم بلا خلاف“ معارف السنن (ج ۶ ص ۱۳۳) ۱۱۲ م

ہے حاصل نہ ہوگا ، وجہ یہ ہے کہ جب کسی کام کی عادت ہو جاتی ہے تو اس میں کلفت و مشقت باقی نہیں رہتی یہ واللہ اعلم ۔

صوم وصال اور صوم دہر میں فرق | بعض حضرات صوم دہر اور صوم وصال میں کوئی فرق نہیں کرتے اور صوم وصال کا مطلب بھی وہی بتاتے ہیں جو صوم دہر کا ہے یعنی سال کے تمام دنوں میں روزے رکھے جائیں اور راتوں کو افطار کیا جائے یہ

لیکن راجح یہ ہے کہ ان دونوں کی حقیقتیں مختلف ہیں ، چنانچہ علامہ عینیؒ فرماتے ہیں ”ہما حقیقتان مختلفتان ، فإن من صام یومین أو أكثر ولم یفطر لیلتهما فهو مواصل وليس هذا صوم الدهر ، ومن صام عمرة وأنظر جمیع لیلایہ فهو صائم الدهر وليس بمواصل“

بَابُ مَا جَاءَ فِي سَرِّي الصَّوْمِ

اس باب سے امام ترمذیؒ کا مقصد ”سر صوم“ (پے درپے روزے رکھنا) اور ”صوم دہر“ میں عدم تلازم کو بیان کرنا ہے ۔

عن أنس بن مالك أنه سئل عن صوم النبي صلى الله عليه وسلم قال: كان يصوم من الشهر حتى يرى أنه لا يريد أن يفطر، ويفطر حتى يرى أنه

لہ یہ تمام تفصیل عمدۃ القاری (ج ۱۱ ص ۹۲ ، باب حق الأهل فی الصوم) سے ماخوذ ہے ، نیز دیکھئے شرح نووی

علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۶۵) باب النہی عن صوم الدہر ۱۲م

۳ چنانچہ فتاویٰ عالمگیریہ میں ہے ”ویکرہ صوم الوصال وهو أن یصوم السنۃ کلہا ولا یفطر فی الأيام المنہی عنہا“ (ج ۱ ص ۲۰۱) الباب الثالث فیما یکرہ للعائم وما لا یکرہ ۔ نیز دیکھئے بدائع الصنائع (ج ۲ ص ۷۹) کتاب الصوم ، فصل فیما شرأطہا فتوعان ۔ البتہ بدائع میں راجح قول بھی جو متن میں آ رہا ہے ۔ چنانچہ علامہ کاسانیؒ فرماتے ہیں ”فسر ابو یوسف و محمد رحمہما اللہ الوصال بصوم یومین“

۴ عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۹۰) باب صوم الدہر ۱۲م ۵ شرح باب الذم مرتب ۱۲

۶ سر در دن من سر دأ سرادأ سر دأ : الصوم : پے درپے روزے رکھنا ۱۲م

لَا يَأْتِيَنَّ أَنْ يَصُومَ مِنْهُ شَيْءٌ فَكَانَتْ لَا تَشَاءُ أَنْ تَرَاهُ مِنَ اللَّيْلِ مَصْلِيًّا إِلَّا رَأَيْتَهُ
مَصْلِيًّا وَلَا نَاشِئًا إِلَّا رَأَيْتَهُ نَاشِئًا ۚ مطلب یہ ہے کہ آپ پے درپے روزے بھی
رکھتے تھے اور بسا اوقات مسلسل افطار بھی کرتے تھے، اسی طرح رات کو آپ نماز بھی پڑھتے
تھے اور سوتے بھی تھے، چنانچہ دیکھنے والے کے لئے آپ کو صیام و افطار اور قیام و نيام
ہر حال میں دیکھنا ممکن تھا۔

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم افضل الصوم صوم آخرى داؤد،
كان يصوم يوماً ويفطر يوماً ولا يفتر إذا لاقى ۚ آخری جملہ (لا يفتر) غالباً
نفل روزوں کی دوسری صورتوں کے مقابلہ میں افضلیت صوم داؤدی کی وجہ بیان کرنے کے لئے
لایا گیا ہے، اس لئے کہ صوم دہرے ضعف کا احتمال ہے اور ضعف کی وجہ سے جہاد میں کمزوری
ہوگی لہذا روزے موافق سنت رکھنے چاہئیں تاکہ جہاد جیسی عظیم عبادت سے محرومی بھی نہ ہو اور
ایک دن چھوڑ کر دوسرے دن روزہ رکھنے سے جہاد نفس بھی متحقق ہو جائے جیسا کہ سیدنا حضرت
داؤد علیہ السلام کی سنت بھی یہی تھی۔ واللہ اعلم۔ (از مرتب)

بَابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ الصَّوْمِ يَوْمَ الْفِطْرِ وَيَوْمَ النَّحْرِ

نہی رسول الله صلى الله عليه وسلم عن صيامين، صيام يوم الأضحي
ويوم الفطر ۚ يوم الفطر میں روزہ کی ممانعت اس لئے ہے کہ یہ مسلمانوں کی عید ہے اور رمضان
کے ختم ہونے پر افطار کا دن بھی ہے جبکہ عید الاضحیٰ نیز دوسرے ایام تشریق میں روزوں کی ممانعت

۱۔ شرح باب از مرتب ۱۲

۲۔ چنانچہ اسی باب میں حضرت عبدالرحمن بن عوفؓ کی روایت موجود ہے قال: شهدت عمر بن الخطابؓ
في يوم نحر بدأ بالصلاة قبل الخطبة ثم قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم ينهى عن صوم يومين اليومين،
أما يوم الفطر ففطرکم من صومکم وعید للمسلمين وأما يوم الأضحي فكلوا من لحم نسلكم ۱۲ مرتب

اس لئے ہے کہ یہ ایام حق تعالیٰ کی جانب سے اپنے مسلمان بندوں کی ضیافت کے دن ہیں اور روزے رکھنے سے اس ضیافت سے اعراض لازم آتا ہے جو یقیناً ناشکری اور محرومی کی بات ہے۔ واللہ اعلم

(از مرتب)

بَابُ مَا جَاءَ فِي كَسْرِ أَهْيَةِ صَوْمِ أَيَّامِ التَّشْرِيقِ

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: يَوْمُ عَرَفَةَ وَيَوْمُ النَّحْرِ وَأَيَّامُ

لہ چنانچہ ہمیشہ ہڈی سے مروی ہے۔ "قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أيام التشريق أيام أكل وشرب" نیز کعب بن مالک اپنے والد سے نقل کرتے ہیں "أنه حدثنا أن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث داود بن الحذثان أيام التشريق، فنادى أنه لا يدخل الجبل إلا مؤمن وأيام منى أيام أكل وشرب" صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۶۰) باب تحریم صوم أيام التشريق وبيان أنها أيام أكل وشرب ۱۲ مرتب عنہ

تہ مہر اگر کوئی شخص یوم الفطر یا یوم الاضحیٰ کے روزہ کی تذرمان لے یا کسی متعین دن کے روزہ کی تذرمان لے اور وہ متعین دن اتفاتیوم الفطر یا یوم الاضحیٰ میں آجائے تو اس کا کیا حکم ہوگا؟ نیز افعال شرعیہ نبی کے وارد ہونے کے بعد معتبر و مشروع رہتے ہیں یا نہیں؟ ان کی تفصیل کے لئے دیکھئے فتح الباری (ج ۳ ص ۲۰۸ و ۲۰۹) باب صوم یوم الفطر۔ وعمدة القاری (ج ۱ ص ۱۰۹ و ۱۱۰) باب صوم یوم الفطر اور معارف السنن (ج ۶ ص ۱۱۰) میں دیکھا کہ: الأیام المعدودات وأیام منی وہی الحادی عشر والثانی عشر والثالث عشر من ذی الحجۃ وتسمیت أيام التشريق لأن لحوم الأضاحی تشرق فیہا ای تشرق فی الشمس، وإضافتہا الی منی لأن الحاج فیہا فی منی، وقیل: لأن الہدی لا یخرج حتی تشرق الشمس، وقیل لأن صلاة العید عند شروق الشمس اول یوم منہا فصارت ہذہ الأیام تبعاً یوم النحر وبذلک یضد قول من یقول یوم النحر منہا، وقال ابو حنیفۃ: التشريق التکبیر ویر الصلوۃ، واختلفوا فی تعیین أيام التشريق والأصح أنها ثلاثہ أيام بعد یوم النحر، وقال بعضهم: بل أيام النحر، وعندابی حنیفۃ ومالک وأحمد لا یدخل فیہا الیوم الثالث بعد یوم النحر۔ کذا فی عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۱۳) باب صیام أيام التشريق ۱۲ مرتب

۳۳ قال ابن عبد البر فی التہمید: لا یوجد ذکر عرفۃ فی غیر ہذا الحدیث، قال العراقی: وہی اشکال، وہی أيام أكل وشرب و یوم عرفۃ لیس كذلك، قال: ویجاب بوجہین: الأول أنه یفضل علی أيام التشريق فقط أو علیہا مع یوم النحر معذون عرفۃ۔ الثانی: ما قالہ فی حجة الوداع أو قال بحق الحاج، لأن الأفضل فی حقہ الافطار یوم عرفۃ، وما تسمیۃ عیداً فلما لم یخرج منہ اللہ۔ کذا فی قوت المغتزی — انظر معارف السنن (ج ۶ ص ۱۶۱) ۱۲ مرتب

التشریق عیدنا اهل الاسلام دہی ایام اکل و شرب " ایام تشریق کے روزوں کے بارے میں متعدد اقوال ہیں۔

ایک یہ کہ ان ایام میں روزے رکھنا مطلقاً ممنوع ہے، امام ابو حنیفہؒ کا یہی مسلک ہے، امام احمدؒ کی ایک روایت بھی اسی کے مطابق ہے، امام شافعیؒ کا قول جدید بھی یہی ہے اکثر شافعیہ کے نزدیک فتویٰ بھی اسی قول پر ہے، حسن بصریؒ، عطاءؒ، لیث بن سعدؒ کا بھی یہی مسلک ہے، حضرت علیؒ اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے بھی یہی منقول ہے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ ان ایام میں روزے مطلقاً جائز ہیں، شافعیہ میں سے ابواسحاق مروزیؒ اسی کے قائل ہیں، ابن المنذرؒ نے حضرت زبیر بن العوامؓ اور حضرت ابو طلحہؓ کا مسلک بھی یہی نقل کیا ہے، وحکا کا ابن عبد البرؒ عن بعض اهل العلم ایضاً۔

تیسرا قول یہ ہے کہ اس تمتع کے لئے ان دنوں میں روزے رکھنا جائز ہے جس کو "ہدی" میسر نہ ہو اور ایام تشریق سے پہلے اس نے عشرہ ذی الحجہ میں وہ تین روزے بھی نہ رکھے ہوں جو (بعد کے سات روزوں کے ساتھ مل کر) دم تمتع کا بدلہ ہوتے ہیں۔ امام مالکؒ، امام اوزاعیؒ اور اسحاق بن راہویہؒ کا یہی مسلک ہے، امام شافعیؒ کا قول قدیم بھی یہی ہے لیکن مزنیؒ کہتے ہیں کہ امام شافعیؒ نے اس قول سے رجوع کر لیا تھا، امام احمدؒ کی بھی ایک روایت یہی ہے، عروہؒ، حضرت ابن عمرؓ اور حضرت عائشہؓ کا مسلک بھی یہی ہے۔

مختصر یہ کہ بعض حضرات کے نزدیک ان ایام میں روزوں کا مطلقاً جواز ہے جبکہ بعض حضرات کے نزدیک صرف دم تمتع کے روزوں کا جواز ہے، ان کے بالمقابل حضرات حنفیہ ان ایام میں روزوں کے مطلقاً عدم جواز کے قائل ہیں۔

قائلین جواز کا استدلال حضرت عائشہؓ کے عمل سے ہے "عن هشام أخبرنی ألی

لہ علامہ عینیؒ نے اس بارے میں نوا اقوال ذکر کئے ہیں، یرد التفصیل فلیراجع العمود (ج ۱ ص ۱۱۳)

باب صیام ایام التشریق ۱۲ مرتب

۱۲ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۶۸) باب صیام ایام التشریق ۱۲ م

كانت عائشة تصوم أيام منى وكان أبوها يصومها " نیز حضرت عائشہؓ اور حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے " قال له يُرخص في أيام التشريق أن يُصمت إلا لمن لم يجد المدي "۔

حنفیہ کا استدلال احادیثِ نبوی سے ہے جو مطلق اور عام ہیں اور جن میں متشع وغیرہ کی کوئی تخصیص نہیں، اور جہاں تک حضرت عائشہؓ وغیرہ کے عمل کا تعلق ہے وہ ان مرفوع، قولی اور محرم احادیث کے مقابلہ میں حجت نہیں ہو سکتا بالخصوص جبکہ وہ مجمل اور غیر معلوم السبب ہے۔ واللہ اعلم۔ (بنیادات من المصائب)

بَابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ الْحِجَامَةِ لِلصَّائِمِ

عن رافع بن خديج عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : أفطر الحاجم والمحجوم " روزہ کی حالت میں حجامت (پچھنے لگانے یا لگوانے) کے بارے میں تین مذاہب ہیں :

۱۔ آی ابوہشام یعنی عروہ، بعض نسخوں میں "وكان أبوها يصومها" کے الفاظ آئے ہیں، اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ حضرت عائشہؓ کے والد یعنی حضرت ابو بکر صدیقؓ بھی ان دنوں میں روزے رکھتے تھے، دیکھئے بخاری (ج ۱ ص ۲۶۸، حاشیہ شیخ احمد علی سہارنپوریؒ رقم ۵) ۱۲ مرتب

۲۔ بخاری (ج ۱ ص ۲۶۸)۔ نیز بخاری ہی میں اسی مقام پر حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے " قال : الصائم لمن تمتع بالعمرة إلى الحج إلى يوم عرفة، فإن لم يجد هدياً ولم يصم، صام أيام منى " ۱۲ مرتب
۳۔ دیکھئے طحاوی (ج ۱ ص ۳۶۳ تا ۳۶۵) کتاب مناسک الحج، باب المتتبع الذي لا يجد هدياً ولا يصوم في الحشر ۱۲ مرتب

۴۔ البتہ حضرت ابن عمرؓ اور حضرت عائشہؓ کے قول "لم يرخص في أيام التشريق أن يصمت إلا لمن يجد الهدي" سے پھر بھی اعتراض واقع ہو سکتا ہے اس لئے کہ غیر مدرك بالقیاس ہونے کی وجہ سے یہ قول مرفوع کے درجہ میں ہوگا
۵۔ ہذا ملخص ما في العمدة للعيني (ج ۱ ص ۱۱۳) باب صيام أيام التشريق، والفتح للمحقق (ج ۴ ص ۲۱۰ و ۲۱۱)، والمغنی (ج ۳ ص ۱۶۳) مسئلة : قال : وفي أيام التشريق إم، والمعارف

للبنوري (ج ۶ ص ۱۵۹ و ۱۶۰) ۱۲ مرتب

امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ وغیرہ کے نزدیک وہ مفسد صوم ہے اگرچہ ایسے شخص پر قضاء تو واجب ہے، کفارہ نہیں، ان حضرات کا استدلال حدیث باب سے ہے۔
 امام اوزاعیؒ، حسن بصریؒ، محمد بن سیرینؒ اور مسروقؒ کے نزدیک حجامت مفسد صوم نہیں البتہ مکروہ ہے یہ
 امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور جمہور کے نزدیک حجامت سے نہ روزہ ٹوٹتا ہے اور نہ عمل مکروہ ہے یہ

۱۔ وعن عطاء قال: علي من اجتمع وهو صائم في شهر رمضان القضاء والكفارة، وروى عن جماعة من الصحابة انهم كانوا يجتنبون ليلاً، منهم ابن عمرؓ، وابو موسى الاشعريؓ وأنس بن مالكؓ. معالم السنن للخطابی في ذیل المختصر للسبکی (ج ۳ ص ۲۴۲) باب فی الصائم یجتعم (تحت رقم ۲۳۶۶) ۱۲ مرتب
 ۲۔ ان حضرات کا مسلک علامہ خطابیؒ نے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا ہے "وكان مسروق والحسن وابن سيرين لا يرون للصائم أن يجتمع، وكان الاوزاعي يكره ذلك" (حوالہ بالا)

اس میں امام اوزاعیؒ کے مسلک کے بارے میں کراہت کی تصریح ہے جبکہ دوسرے حضرات کے بارے میں یہ تصریح نہیں، اور "لا يرون للصائم أن يجتمع" کے الفاظ سے کراہت احتیاج بھی مفہوم ہو سکتی ہے اور عدم جواز احتیاج بھی، علامہ خطابیؒ نے ان حضرات کے مسلک کو قائلین عدم جواز احتیاج کے مسلک سے ذرا علیحدہ کر کے نقل کیا ہے جو قرینہ کراہت ہے، لیکن ان کے مسلک کے فوراً بعد "وكان الاوزاعي يكره ذلك" کہنا قرینہ عدم کراہت ہے۔

علامہ عینیؒ نے مسروقؒ اور محمد بن سیرینؒ کو قائلین عدم جواز میں سے شمار کیا ہے۔ عمدۃ (ج ۱ ص ۳۹) باب ۳۱ البتہ ابن رشدؒ نے بدایۃ المجتہد (ج ۱ ص ۲۱۲، الرکن الثانی دہوالامساک) میں امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور سفیان ثوریؒ کا مسلک نقل کیا ہے کہ حجامت مفطر تو نہیں البتہ مکروہ ہے، اس نقل پر تبصرہ کیلئے دیکھئے أوجز المسالك (ج ۳ ص ۲۵) حجامۃ الصائم ۱۲
 ۳۔ دیکھئے مختصر سنن ابی داؤد (ج ۳ ص ۲۴۳) باب فی الصائم یجتعم۔ نیز حضرت سعد بن ابی وقاصؓ، حسین بن علیؓ، عبداللہ بن مسعودؓ، عبداللہ بن عباسؓ، عبداللہ بن عمرؓ، انس بن مالکؓ، زید بن أرقمؓ، ابن یزیدؓ حضرت عائشہ اور أم سلمہ رضی اللہ عنہم سے یہی مسلک مروی ہے، نیز عطاء بن یسارؓ، قاسم بن محمدؓ، عکرمہؓ، زید بن اسلمؓ، ابراہیم نخعیؓ، سفیان ثوریؓ، امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کا بھی یہی مسلک ہے۔ عینی (ج ۱ ص ۳۹) باب الحجامۃ والقی للصائم ۱۲ مرتب

جہور کا استدلال اگلے باب (باب ماجاء من الرخصة في ذلك) میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے ہے " قال : احتجم رسول الله صلى الله عليه وسلم و هو محرم صائم " نیز بھیجے " باب ماجاء في الصائم من رعيه القى " کے تحت حضرت ابوسعید خدریؓ کی مرفوع روایت گزر چکی ہے " ثلاث لا يفتن الصائم الحجامة والقيء والاحتلام "۔

جہاں تک حدیث باب " افطر الحاجم والمحجوم " کا تعلق ہے جہور کی جانب سے اس کے متعدد جوابات دیئے گئے ہیں ۔

ایک یہ کہ اس میں " افطر " کا دُاُنْ یفطر " کے معنی میں ہے اور اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ عمل صائم کو افطار کے قریب کر دیتا ہے ، " حاجم " کو اس لئے کہ وہ خون چوستا ہے ، جس میں خون کے حلق میں چلے جانے کا خطرہ ہے اور " محجوم " کو اس لئے کہ اس کو حجامت کی وجہ سے بہت زیادہ ضعف طاری ہو جاتا ہے ۔

اس کا دوسرا جواب امام طحاویؒ نے دیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ یہاں " الحاجم والمحجوم " میں الف لام عہد کا ہے اور اس سے مراد دو مخصوص آدمی ہیں جو روزے میں حجامت کے دوران غیبت کر رہے تھے ان کے بارے میں آپؐ نے فرمایا " افطر الحاجم والمحجوم " یعنی حاجم اور محجوم دونوں کا روزہ ٹوٹ گیا ، اور روزہ ٹوٹنے سے مراد روزہ کے ثواب کا ضائع ہو جانا ہے اور اس ضیاعِ ثواب کی علت حجامت نہیں بلکہ غیبت تھی ، امام طحاویؒ نے اپنے جواب کی تائید میں ایک روایت بھی پیش کی ہے " عن أبي الأشعث الصنعاني قال : إنما

۱۔ یہ روایت صحیح بخاری میں ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے " أن النبي صلى الله عليه وسلم احتجم وهو محرم و

احتجم وهو صائم (ج ۱ ص ۲۶۰) باب الحجامة والقيء للصائم ۱۲ م

۲۔ خاتم نے اس حدیث کے دو جواب دیئے ہیں ، ان سے متعلق تفصیل کے لئے دیکھئے معارف السنن

(ج ۶ ص ۱۷۱ و ۱۷۲) باب ماجاء من الرخصة في ذلك ۱۲ مرتب

۳۔ سنن ترمذی (ج ۱ ص ۱۱۹) ۱۲ م

۴۔ دیکھئے عمدة القاری (ج ۱ ص ۳۹) باب الحجامة والقيء للصائم ، معارف السنن (ج ۶ ص ۱۶۳) ۱۲ م

۵۔ طحاوی (ج ۱ ص ۲۹۵ و ۲۹۶) باب الصائم يحتم ۱۲ م

قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم : أفطر الحاجم والمحجوم لأنهما كانا یغتایان " لیکن اس میں یزید بن ربیعہ دمشق ضعیف ہے۔

اس کا تیسرا جواب امام شافعیؒ وغیرہ نے دیا ہے وہ یہ کہ یہ حدیث منسوخ ہے جس کی دلیل حضرت شذاد بن اوسؒ کی ایک روایت ہے جو خود امام شافعیؒ نیز امام بیہقیؒ نے سند صحیح کے ساتھ ذکر کی ہے " قال : كنت مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم زمن الفقم ، فرأی رجلاً یحتجم لثمان عشرة خلت من شهر رمضان ، فقال : وهو أخذ بیدی أفطر الحاجم والمحجوم " اس سے معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ ارشاد فتح مکہ کے موقعہ پر فرمایا تھا ، دوسری طرف حضرت ابن عباسؓ یہ فرماتے ہیں " احتجم رسول اللہ ﷺ وهو محرم صائم " اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے محرم ہونے کی حالت میں حضرت ابن عباسؓ آپ کے ساتھ صرف حجۃ الوداع کے موقعہ پر رہے ہیں ، جس کا مطلب یہ ہے کہ ان کی حدیث کا واقعہ (یعنی " احتجم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

۱۔ قال الشیخ البنوری : ویزید بن ربیعہ ضعیف غیر واحد ، وقال البخاری : منکر الأحادیث ، وقال النسائی : متروک ، کما فی " الفقم " ولكن قال أبو مسهر : کان یزید بن ربیعہ فقیہاً غیر متهم ، ما نکر علیہ أنه ادرك أبا الأشعث ولكن أخشى علیہ سوء الحفظ والوهم ۔ قال ابن عدی : أرجو أنه لا بأس به کما فی " المیزان " کذا

فی المعارف (ج ۶ ص ۱۶۵) ۱۲ مرتب

۲۔ راجع کتاب الأم (ج ۲ ص ۱۰۸) حجامۃ الصائم ۱۲ مرتب

۳۔ اللفظ للشافعیؒ فی " الأم " (ج ۲ ص ۱۰۸)۔

امام بیہقیؒ نے یہ روایت اس طرح نقل کی ہے " عن شذاد بن اوس قال : مررت مع رسول اللہ صلی اللہ

علیہ وسلم فی ثمان عشرة خلت من شهر رمضان ، فأبصر رجلاً یحتجم فقال : أفطر الحاجم والمحجوم " سنن کبیری

(ج ۴ ص ۲۶۵) باب الحدیث الذی روى فی الإفطار بالحجامة ۱۲ مرتب

۴۔ ترمذی (ج ۱ ص ۱۲۶ و ۱۲۷) باب ما جاز من الرخصة فی ذلک ۱۲ م

۵۔ أدب المسالك (ج ۳ ص ۴۶) حجامۃ الصائم ۱۲ م

وہو محرم صائم“ حدیث باب سے دو سال بعد کا ہے ، لہذا حضرت ابن عباسؓ کی مذکورہ حدیث حضرت رافع بن خدیجؓ کی حدیث باب کے لئے ناسخ ہوگی۔

چوتھا جواب یہ دیا گیا ہے کہ ”أفطر الحاجم والمحجوم“ درحقیقت ایک مشورہ ہے کہ حالتِ صوم میں حجامت نہ کی جائے کیونکہ اس عمل سے انسان کو کمزوری بہت زیادہ لاحق ہو جاتی ہے اور روزہ میں انشراح باقی نہیں رہتا۔ اور یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ نماز کے بارے میں فرمایا گیا ”قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يقطع الصلاة المرأة والحمدار والكلب“ اس توجیہ کی تائید صحیح بخاری کی ایک روایت سے بھی ہوتی ہے ”سئل انس بن مالك رضي الله عنه عن تكريم الحجام للصائم قال : لا إلا من أجل الضعف“ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم

۱۔ خلاصہ یہ کہ شہاد بن اوسؓ کی مذکورہ روایت میں ”كنت مع النبي صلى الله عليه وسلم زمن الفتح“ کے الفاظ اس پر دال ہیں کہ ”أفطر الحجام والمحجوم“ کا جملہ آپؐ نے شہد میں فتح مکہ کے موقعہ پر فرمایا تھا اور ”احتجم رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو محرم صائم“ میں حضرت ابن عباسؓ رضی اللہ عنہما کے واقعہ بیان فرمایا ہے ہیں ، اس لئے لامحالہ آپؐ کا یہ دوسرا عمل پہلے کے لئے ناسخ ہوگا ۱۲ مرتب

۲۔ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۹۷) باب سترۃ المصلى ۱۱۲

۳۔ (ج ۱ ص ۲۶۰) باب الحجامة والقی للصائم ۱۱۲

۴۔ یہ جواب مذکورہ تشریح کے ساتھ صراحتہ کسی کتاب میں نہ مل سکا ، غالباً یہ حضرت شاہ صاحب کے کلام سے ماخوذ ہے ، دیکھئے فتح الملہم (ج ۳ ص ۲۳۹) کتاب الحج ، باب جواز الحجامة للمحرم اور معارف السنن (ج ۶ ص ۱۶۶ و ۱۶۷) ۱۲ مرتب

۵۔ حجامت للصائم سے متعلق تفصیلی مباحث کے لئے دیکھئے ،

(۱) طحاوی (ج ۱ ص ۲۹۵ تا ۲۹۷) باب للصائم یحتم (۲) بدایۃ المجتہد (ج ۱ ص ۲۱۲ و ۲۱۳) الرکن الثانی وہوالامساک

(۳) عمدة القاری (ج ۱ ص ۳۷ تا ۳۸) باب الحجامة والقی للصائم

(۴) فتح الملہم (ج ۳ ص ۲۳۷ تا ۲۴۰) کتاب الحج ، باب جواز الحجامة للمحرم

(۵) اوجز المسائل (ج ۳ ص ۳۵ و ۳۶) حجامۃ الصائم

(۶) معارف السنن (ج ۶ ص ۱۶۲ تا ۱۷۳) باب ما جاز فی کراہیۃ الحجامة للصائم ، اور باب ما جاز من الرخصة فی ذلک

بَابُ مَا جَاءَ فِي ذِكْرِ رَاهِيَةِ الْوَصَالِ فِي الصَّيَامِ

عَنْ أَنَسٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لَا تَوَاصِلُوا،
قَالُوا: فَإِنَّكَ تَوَاصِلُ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: إِنِّي لَسْتُ كَأَحَدِكُمْ ؕ
صَوْمٌ وَصَالٌ كَيْسَ فِيهِمَا رَاحَةٌ وَخِلَافٌ هُوَ.

ایک یہ کہ وصال مکروہ ہے، امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ، سفیان ثوریؒ، امام احمدؒ
اور جہور کا مسلک یہی ہے، امام شافعیؒ کی بھی ایک روایت یہی ہے، حضرت علیؓ، حضرت ابوہریرہؓ،
حضرت ابوسعیدؓ اور حضرت عائشہؓ کا بھی یہی مسلک ہے۔

دوسرا مسلک یہ ہے کہ صوم وصال ممنوع اور حرام ہے، امام شافعیؒ کا اصل مسلک یہی
ہے (کما نصق ہونی الأم) مالکیہ میں سے ابن عربیؒ نیز اہل ظاہر بھی اسی کے قائل ہیں۔
تیسرا مسلک یہ ہے کہ جو شخص وصال پر قدرت رکھتا ہو اس کے لئے صوم وصال جائز
ہے ورنہ حرام ہے، اسحاق بن راہویہؒ اور مالکیہ میں سے ابن وضاحؒ اسی کے قائل ہیں

۱۲ شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ

۱۳ جس کا مفہوم یہ ہے ”باب ماجاء فی صوم الدہر“ کے تحت بیان کیا جا چکا ہے کہ دو یا زیادہ دن تک انظار رکھنے
بغیر روزہ رکھنے کو صوم وصال کہا جاتا ہے، کما فسرہ الحافظ ابن الاثیر الجزریؒ وابن قدامة الموفقؒ والبدیع العینیؒ
وغیرہم، کما فی المعارف (ج ۶ ص ۱۷۵)۔

وَأَمَّا وَصَالُ الصَّوْمِ إِلَى السَّحْرِ فَيُزَلُّ لِمَا بَلَغَتْهُ لِمَدِينَةِ الصَّحِيحِينَ“ کما سبق (ای حدیث ابی سعیدؓ نہ سمح
النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: لَا تَوَاصِلُوا، فَأَيُّكُمْ أَرَادَ أَنْ يَوَاصِلَ فَلْيَوَاصِلْ حَتَّى السَّحْرِ) بخاری — ج ۱ ص ۲۶۳ —
باب الوصال، مسلم میں یہ روایت احقر کو نہ مل سکی البتہ سنن ابی داؤد میں بھی یہ روایت آئی ہے — ج ۱
ص ۳۲۲ — باب فی الوصال — م) قال ابن تیمیہ: وهو مستحب، وهو مذهب أحمد وإسحاق وابن المنذر و
ابن خزيمة وجماعة من المالكية، كذا في الفتح والعمدة، ومن الشافعية من قال: إن هذا ليس بوصال، ولم يذكره
الحنفية لانفيًا ولا إثباتًا۔ معارف السنن (ج ۶ ص ۱۷۶) ۱۲ مرتب

۱۴ ثم الكراهية للتزويج كما هو المتبادر من هنا وهو المصرح في كتبنا وكتب المالكية، كذا في معارف السنن

(ج ۶ ص ۱۷۵ و ۱۷۶) ۱۲ م

نیز امام احمدؒ سے بھی یہ مسلک مروی ہے۔

ان ربی يطعمنی ویسقینی“ اکثر حضرات نے اس حدیث کے یہ معنی بیان کئے ہیں کہ حق تعالیٰ آپ کو قوت عطا فرمادیتے تھے اور طعام و شراب سے مستغنی کر دیتے تھے اسی لئے آپ کے لئے وصال جائز تھا، گویا ”یطعمنی ویسقینی“ کے حقیقی معنی مراد نہیں بلکہ مجازی معنی یعنی قوت مراد ہیں۔

بعض حضرات نے فرمایا کہ اس جملہ کے حقیقی اور ظاہری معنی مراد ہیں یعنی باری تعالیٰ کی جانب سے اعزاز و اکرام کے طور پر آپ کو کھلا یا بھی جاتا تھا اور پلا یا بھی جاتا تھا۔

۱۔ ہذا ملخص ما فی الفتح للحافظ (ج ۴ ص ۱۷۷ و ۱۷۸) باب الوصال، والعمدة للعینی (ج ۱۱ ص ۷۱ و ۷۲) باب الوصال، والمغنی لابن قدامة (ج ۳ ص ۱۷۱ و ۱۷۲) الثالث فی بحث الوصال، والمعارف للبوری (ج ۶ ص ۱۷۵ و ۱۷۶)۔

نبی النبی صلی اللہ علیہ وسلم الامۃ عن الوصال وین عزہ فیہ بأن ربی يطعمنی ویسقینی، واحادیث النہی نحو عشرة واستدل بجموعہا علی أن الوصال من خصائصہ صلی اللہ علیہ وسلم، کذا فی معارف السنن (ج ۶ ص ۱۷۵ و ۱۷۶) بتغیر لیسیر من المرتب ۱۲۔
۲۔ ولتعقب بأنہ لا یكون صیاماً فضلاً عن أن یكون وصلاً، وأجیب بأن المفطر الطعام المعتاد دون ما کان علی سبیل خرق العادة للکرامۃ۔

علامہ ابن قدامہؒ فرماتے ہیں: والاول اظهر لوجهین: احدہما انه لو طعم و شرب حقیقۃ لم یکن مواسلاً، وقد اقریم علی قولہم انک لو اصل۔ والثانی انه قد روی انه قال: ”انی اظل یطعمنی ربی ویسقینی“ وبذا یقتضی انه فی النہار، ولا یجوز الاکل فی النہار، ولا الغیرہ۔

المغنی (ج ۳ ص ۱۷۱) الثالث فی الوصال۔

لیکن جن حضرات نے ”یطعمنی ویسقینی“ کے حقیقی معنی کو راجح قرار دیا ہے وہ یہ کہتے ہیں کہ روزہ کے لئے مفطر طعام معتاد ہے، اور طعام غیر معتاد نہ مفطر ہے نہ وصال کے لئے محل، خواہ دن میں ہو یا رات میں، اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا چونکہ دوسرے عالم تعلق قائم ہو جاتا تھا اور اسی عالم میں اکل و شرب پایا جاتا تھا اس لئے افطار کا حکم نہ لگتا تھا جیسے مثلاً روزہ دار اگر خواب میں عورت سے محبت کرے (باقی حاشیہ صفحہ ۶۱۹)

”یطعنی ویسقینی“ کی شرح کرتے ہوئے حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں ”کیفیتہ مفوضۃ الی صاحب الشریعة فلا نخوض فیہا۔“

درودی عن عبد اللہ بن الزبیرؓ کہ کان یو اصل لایام ولا یفطر^۱ اور صحابیات میں حضرت ابوسعیدؓ کی بہن بھی وصال کی قائل تھیں، نیز تابعین میں سے عبدالرحمن بن ابی نعم، عامر بن عبداللہ بن الزبیرؓ، ابراہیم بن یزید تیمیؓ اور ابوجوزارؓ بھی صوم وصال پر عمل کرتے تھے۔

صوم وصال کی نہی کے ثابت ہونے کے باوجود ان حضرات کا صوم وصال پر عمل کرنا شاید اس لئے ہو کہ انہوں نے نہی کو ”ارشاد“ پر محمول کیا ہو اُفادۃ الشیخ الانور^۲
واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم (از مرتب)

اور انزال ہو جائے تو روزہ نہیں ٹوٹتا حالانکہ باعتبار ظاہر کے روزہ ٹوٹ جانا چاہئے، بالکل اسی طرح جہاں کھانا مفطر تھا وہاں آپ کھاتے نہ تھے اور جہاں کھاتے تھے وہ مفطر نہیں۔ واللہ اعلم، کافی بعض اُمالی حکیم الامتہ الشیخ التھانوی رحمۃ اللہ لسنن الترمذی ومعارف لسنن للبنوری (ج ۶ ص ۱۷۶) ۱۲ مرتب عافاہ اللہ

حاشیہ صفحہ ۵۸۴

۱۔ عکدۃ مقتل الشیخ البنوری فی ”معارف“ (ج ۶ ص ۱۷۶) ۱۲

۲۔ روی ابن ابی شیبہ بإسناد صحیح عنہ کہ کان یو اصل خمسۃ عشر یوماً کذا فی ”الفتح“ للحافظ (ج ۳ ص ۱۷۷) ۱۲

درودی عن عمر ایضاً کہ کان یو اصل الی یومین وثلاثۃ (کما قالہ الشیخ الانور) — قال الشیخ البنوری: و لم أجِدْ عن عمر الفاروق صوم الوصال فیما عندی من کتب الحدیث والسیرۃ والتاریخ، واللہ اعلم، کذا فی معارف لسنن (ج ۶ ص ۱۷۷) ۱۲ مرتب عافاہ اللہ۔

۳۔ معارف لسنن (ج ۶ ص ۱۷۷)، نیز ان حضرات کا استدلال حضرت ابوہریرہؓ کی روایت سے بھی ہوئی، نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن الوصال فی الصوم، فقال رجل من المسلمین: یرئک تو اصل یا رسول اللہ! قال: وأیکم مثلی؟ إني أبیت یسقینی، فلما أبوا أن یتہوا عن الوصال واصل ہم یوماً ثم رأوا الهللال، فقال: لو تأخر لزدتکم کالتشکیل لہم من أبوا أن یتہوا۔ (صحیح بخاری۔ ج ۱ ص ۲۶۳۔ باب التشکیل لمن اکثر الوصال) چنانچہ حافظ فتح الباری (ج ۲ ص ۱۷۷) ۱۲ مرتب عافاہ اللہ۔

۴۔ (ج ۲ ص ۱۷۷) ۱۲۔ باب الوصال، میں کہتے ہیں: ”ومن جمعت ماسیأتی فی الباب الذی بعدہ أنہ صلی اللہ علیہ وسلم واصل بأصحابہ بعدہ، فلو کان لہی التحریم لما أقرہم علی فعلہ فعلم أنہ أراد بالہی الرحمة لہم والتخفیف عنہم كما صرح بہ عائشہ فی حدیثہا (آئی نہایم)

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْجَنْبِ يَدِ مِرَاكِهِ الْفَجْرِ وَهُوَ يَدُ الْقَوْمِ

أَخْبَرَنِي عَائِشَةُ وَأُمُّ سَلَمَةَ زَوْجَا النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّ النَّبِيَّ

صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَدِ مِرَاكِهِ الْفَجْرِ وَهُوَ جَنْبُ مَنْ أَهْلُهُ ثُمَّ يَغْتَسِلُ
فِي صَوْمٍ : حَدِيثُ بَابِ كَيْفَ عَمُومِ كَيْفَ بَنَاءِ بِرَأْسِهِ أَرْبَعًا وَجَمْعُ رَأْسِ بَاتِ كَيْفَ قَاتِلِ هِيَ كَيْفَ جَنَابَتِ رُوزِهِ
كَيْفَ مَنَافِي نَهَيْسِ خَوَاهِ رُوزِهِ فَرَضِ هُوَ يَأْتِي نَقْلُ طُلُوعِ فَجْرِ كَيْفَ بَعْدَ فَوْرًا غَسْلِ كَرَلِ يَأْتَا خَيْرِ كَرَكِ ، پھر
یہ تاخیر خواہ عہد ہو یا نسیاناً یا نیند کی وجہ سے ہے۔

۱۲ شرح باب از مرتب

۱۲ و بے قال علی و ابن مسعود و زید بن ثابت و ابوالدرداء و ابوذر و عبد اللہ بن عمر و عبد اللہ بن عباس رضی اللہ
تعالیٰ عنہم ، و قال ابو عمر : انه الذی علیہ جماعة فقہاء الامصار بالعراق و الحجاز ائمة الفتوی بالامصار مالک
و ابو حنیفہ و الشافعی و الثوری و الاوزاعی و اللیث و اصحابہم و احمد و اسحاق و ابوذر و ابن علیہ و
ابو عبیدہ و داؤد و ابن جریر الطبری و جماعة من اہل الحدیث ۔

علامہ عینی نے اس مسئلہ میں کل سات اقوال نقل کئے ہیں ، ایک تو وہی جس کی تفصیل بیان
ہوئی ، بقیہ اقوال کی تفصیل یہ ہے :

(۲) اَنَّهُ لَا يَصِحُّ صَوْمٌ مِنْ اَصْحٍ جَنْبًا مطلقاً ، و بے قال الفضل بن عباس و اسامہ بن زید و ابو ہریرہ رحمہ اللہ عنہ ۔

(۳) التفرقة بين أن يؤخر الغسل عما يجنبه أم لا ، فإن علم وأخره عمدًا لم يصح ، والأصح روى ذلك عن طلحة
وعروة بن الزبير و ابراہیم النخعی ، و قال صاحب الإكمال : ومثله عن ابی ہریرہؓ ۔

(۴) التفرقة بين الغرض والنقل ، فلا يجزئ في الغرض ويجزئ في النقل ، روى ذلك عن ابراہیم النخعی ایضاً
حکاء صاحب الإكمال عن الحسن البصري ، و حکى ابو عمر عن الحسن بن حمى اَنَّهُ كَانَ لِيَتَجَبَّ لِمَنْ أَصَحَّ جَنْبًا فِي رَمَضَانَ أَنْ
يَقْضِيَهُ وَكَانَ يَقُولُ : فَيَصُومُ الرَّجُلُ تَطَوُّعًا فَإِنْ أَصَحَّ جَنْبًا فَلَا قَضَاءَ عَلَيْهِ ۔

(۵) اَنَّهُ تَمَّ صَوْمُهُ ذَلِكَ الْيَوْمَ وَيَقْضِيهِ ، روى ذلك عن سالم بن عبد الله و الحسن البصري ایضاً و عطاء بن ابی رباح ۔

(۶) اَنَّهُ لِيَتَجَبَّ الْقَضَاءُ فِي الْغَرَضِ وَدُونَ النُّقْلِ ، حکاء فی الاستذکار عن الحسن بن صالح بن حمی ۔

(۷) اَنَّهُ لَا يَبْطُلُ صَوْمُهُ إِلَّا أَنْ تَطْلُعَ عَلَيْهِ شَمْسٌ قَبْلَ أَنْ يَغْتَسِلَ وَيُصَلِّيَ ، فَيَبْطُلُ صَوْمُهُ ، قاله ابن حزم بناءً على مذهبه

فِي أَنَّ الْمُعْصِيَةَ عَمْدًا تَبْطُلُ الصَّوْمَ — كَذَا فِي الْعُمْدَةِ لِلْعَيْنِيِّ (ج ۱ ص ۶) بَابُ الْعَامِّ بِصَحِّ جَنْبًا (باقی حاشیہ صفحہ آئندہ)

ارشاد باری تعالیٰ ”فَالْتَنَ بِأَشْرَوْهِنَّ وَأَتَّبَعُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا
وَأَشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ
اتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ“ سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے کہ جنبی اگر صبح ہونے کے بعد
غسل کرے تو اس کا روزہ صحیح ہو جائے گا، کیونکہ جب مفطرات ثلاثہ کی صبح صادق تک اجازت
دے دی گئی تو جو شخص بالکل آخر شب میں محبت کرے گا تو وہ ظاہر ہے کہ صبح صادق کے بعد ہی غسل
کرے گا، معلوم ہوا کہ جنابت اور روزہ میں کوئی منافات نہیں۔

نیز حضرت عائشہؓ سے مروی ہے ”أَنَّ رَجُلًا قَالَ لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ
وَسَلَّمَ وَهُوَ وَاقِفٌ عَلَى الْبَابِ وَأَنَا أَسْمَعُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! إِنِّي أَصْبِحُ جُنْبًا
وَأَنَا أُرِيدُ الصِّيَامَ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: وَأَنَا أَصْبِحُ

قال الشيخ البزوري: ومع رجوع أبي هريرة عن القول بعدم صحة الصوم كما هو مصرح في رواية مسلم (ج ۱ ص ۲۵۳)
وم ۳۵۴، باب صوم من طلع عليه الفجر وهو جنب - م (التي هي أدنى رواية في الباب) (أي رواية أبي بكر:
سمعت أبا هريرة يقول في قصة من أدركه الفجر جنباً فلا يصوم قال: فذكرت ذلك لعبد الرحمن بن
الحارث لأبيه فأمنه ذلك فأنطلق عبد الرحمن وأنطلقت معي حتى دخلنا على عائشة وأم سلمة رضي الله عنهما
فصألهما عبد الرحمن عن ذلك قال: فكلتا هما قالت كان النبي صلى الله عليه وسلم يصح جنباً من غير حلم ثم يصوم، قال:
فأنطلقنا حتى دخلنا على مروان، فذكر ذلك لعبد الرحمن، فقال مروان: عزمت عليك إلا ما ذهبت إلى أبي هريرة
فردت عليه ما يقول قال: فجهنا أبو هريرة وأبو بكر حاضر ذلك كله، قال فذكر لعبد الرحمن، فقال أبو هريرة:
أها قالتاه لك؟ قال: نعم، قال: هما علم، ثم رد أبو هريرة ما كان يقول في ذلك إلى الفضل بن عباس،
فقال أبو هريرة: سمعت ذلك من الفضل ولم أسمع من النبي صلى الله عليه وسلم، قال: فرجع أبو هريرة عما كان
يقول في ذلك الحديث، قلت لعبد الملك: أقالته في رمضان؟ قال كذلك يصح جنباً من غير حلم ثم يصوم - م)
وقد بقي على مقالته أبي هريرة تلك بعض التابعين كما نقله الترمذي (في الباب - فقال: وقد قال قوم من التابعين:
إذا أصبح جنباً يقضي ذلك اليوم - م) ثم ارتفع الخلاف واستقر الإجماع على خلافه كما جزم به النووي (في شرحه
لصحيح مسلم - ج ۱ ص ۳۵۴ - باب صوم من طلع عليه الفجر وهو جنب - م) وأما ابن دقيق العيد فيقول: صار ذلك
اجماعاً أو كلاً لاجماع - كذا في معارج السنن (ج ۶ ص ۱۷۹) بزيادة من المرتب - وإن شئت التفصيل فراجع للعارف ۱۲

جنباً وأنا أريد الصيام فأغتسل وأصوم ، فقال له الرجل : يا رسول الله !
إنك لست مثلنا ، قد غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر فغضب
رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال : إني لأرجو أن أكون أخشاكم بالله
واعلمكم بما أتقته والله أعلم (از مرتب)

بَابُ مَا جَاءَ فِي إِجَابَةِ الصَّائِمِ الدَّعْوَةَ

إذا دعى أحدكم إلى طعام فليجب فإن كان صائماً فليصِلْ يعني
الدعاء . حدیث اس پر دال ہے کہ اگر روزہ دار کو دعوت دی جائے تو اسے وہ دعوت قبول
کرنی چاہئے پھر اگر داعی پر اس کا روزہ شاق نہ ہو تو اس کو اپنا روزہ پورا کر لینا چاہئے ورنہ افطار کر لینا چاہئے

لہ روایہ مالک فی الموطا۔ واللفظ لہ۔ (ص ۲۲۸ و ۲۲۹) ما جاری فی صیام الذی یصح جنباً ، و مسلم فی صحیحہ
(ج ۱ ص ۳۵۴) باب صتمہ صوم من طلع علیہ الفجر و هو جنب ، و ابو داؤد فی سننہ (ج ۱ ص ۳۲۴ و ۳۲۵) باب
من أصبح جنباً فی شہر رمضان .

اعلم أن الأحادیث فی هذا الباب فیہا اختلاف وتعارض كما يتضح من روایات الصحاح و السنن . راجع
للتفصیل معارف السنن (ج ۶ ص ۱۷۹ و ۱۸۰) ۱۲ مرتب عافاه اللہ
۱۲ شرح باب از مرتب ۱۲

کہ ابو حنیفہ و مالک و الشافعی و اکثر من انہ لا یصلی علی غیر الانبیاء استقلالاً وکن تبعاً ، و عند احمد جائز ، و فی روایہ عنہ
مکرہ ، و ہی روایہ عن مالک ایضاً ، قال عیاض : و الذی آمل الیہ قول مالک و سفیان ، و هو قول المحققین من
المستكملین و الفقہار ، قالوا : یذكر غیر الانبیاء بالرضا و الغفران و الصلاة علی غیر الانبیاء یعنی استقلالاً لم یکن من الأمر

المعروف ، و إنما أحدثت فی دولۃ بنی ہاشم۔ ہذا ملخص ما فی "الفتح" (ج ۱۱ ص ۱۴۶ و ۳ و ۲۸۶) و العمدۃ (ج ۴ ص ۴۴۹)
(۴۴۹) و قد توسع صاحب الفتح فی البحث ، فلیراجع کذا فی معارف السنن (ج ۶ ص ۱۸۳) ۱۲ مرتب عافاه اللہ

جیسا کہ سنن دارقطنی کی ایک مرسل روایت اس پر دال ہے "عن ابراہیم بن عبید قال صنع ابو سعید الخدری طعاماً
فدعا النبی صلی اللہ علیہ وسلم و اصحابہ ، فقال رجل من القوم : إني صائم ، فقال له رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صنع

لک اُخوک و یحلف لک اُخوک ، اُفطر و صم یوماً مکانہ" (ج ۲ ص ۱۷۷ ، رقم ۲۴) تبیین النیۃ من اللیل و غیرہ و قبل
باب القبلة للصائم۔ اس مرسل سے متعلق تفصیل کیلئے دیکھئے اظہار السنن (ج ۱ ص ۱۴) باب جاز الولیۃ الی ایام ان لم یکن فخر

فإن الضیافة عذر (یہ حکم نفلی روزہ کا ہے نہ کہ فرض روزوں کا)۔

پھر حدیث باب میں فلیصل کی تفسیر بعض حضرات نے ”دعا“ سے کی ہے کما فی الباب، بلکہ معجم طبرانی میں حضرت ابن مسعود کی روایت میں اس کی تصریح ہے یعنی ”وإن کان صائماً فلیدع بالبرکة“

علامہ طبری فرماتے ہیں ”فلیصل“ سے مراد نماز پڑھنا ہے، جیسا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی ام سلیم کے گھر میں ایسا ہی کیا۔ واللہ اعلم

۱۔ و سبق تفصیل فی ”باب افطار الصائم المتطوع“ ۱۲

۲۔ کما یظهر من روایۃ عائشۃ عند الطبرانی فی الأوسط قالت: دخلت علی امرأة فأتیتها بطعام، فقالت: إني صائمة، فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم: أمن قنار رمضان؟ قالت: لا، قال: فأفطری۔ ومن روایۃ ابن عمر عندہ فی الکبیر قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: إذا دخل أحدکم علی أخیه المسلم فأراد أن یفطر فلیفطر إلا أن یکون ذلک من رمضان أو قنار رمضان أو نذر (قال البیہقی) وفيه بقیۃ بن الولید وهو مدلس۔۔۔ مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۲۰۱) باب فمیں نزل بقوم فأراد الصوم ۱۲ مرتب

۳۔ ستن أبی داؤد (ج ۱ ص ۳۳۴) فی الصائم یدعی الی الولیۃ میں یہ روایت ”ہشام عن ابن سیرین“ کے طریق سے مروی ہے وہاں ہشام نے بھی ”فلیصل“ کی تفسیر ”دعا“ سے کی ہے، چنانچہ امام ابوداؤد لکھتے ہیں: قال ہشام: والصلاة الدعاء ۱۲ مرتب

۴۔ معارف السنن (ج ۶ ص ۱۸۱) قال شیخ النوری: ثبت تفسیرہ مرفوعاً، وفي حدیث أبی ہریرۃ فی الباب ایضاً ”فلیقل إني صائم“ بدل ”فلیصل“ فینظر أن المراد أن یعتذر له بصومہ ثم لیدع له بالخیر والبرکة، لیكون جبراً لفوائده من کل جہۃ۔ المصدر نفسه ۱۲ مرتب

۵۔ مرقاة المفاتیح (ج ۳ ص ۳۰۹) باب بلا ترجمۃ قبل باب لیلة القدر ۱۲ مرتب
۶۔ چنانچہ بخاری میں حضرت انس سے مروی ہے ”قال: دخل النبی صلی اللہ علیہ وسلم علی أم سلیم فأتیہ تبرؤ من فقال: أعیدوا منکم فی سقائہ وتمرکم فی دعائہ فإنی صائم ثم قام إلی ناحیۃ من البیت ففعل غیر المکتوبۃ فدعا لأم سلیم وأهل بیتہا“ (ج ۱ ص ۲۶۶) باب من زار قومًا فلم یفطر عندہم۔

لیکن علامہ بخاری فرماتے ہیں: ”ومن فسر قوله ”فلیصل“ ای: فلیصل کعتین، مستدلاً بحديث أنس فی الصحیحین من قصۃ أم سلیم فبیہد، وكيف بین المحدثین فرق فائزہ صلی اللہ علیہ وسلم لم یکن مدعو فی حدیث أنس فلا وجہ

معارف السنن (ج ۶ ص ۱۸۲) معارف السنن (ج ۶ ص ۱۸۲) معارف السنن (ج ۶ ص ۱۸۲) معارف السنن (ج ۶ ص ۱۸۲) معارف السنن (ج ۶ ص ۱۸۲)

إِذَا دُعِيَ أَحَدُكُمْ وَهُوَ صَائِمٌ فَلْيَقُلْ إِلَى صَائِمٍ

اس باب کی دونوں حدیثوں کا حاصل یہ ہے کہ نفلی روزہ دعوت قبول نہ کرنے کا عذر نہیں، البتہ اس دعوت کی وجہ سے روزہ ختم کرنے اور افطار کرنے یا نہ کرنے کا حکم مقتضائے حال کے مطابق ہوگا، پھر اگرچہ نفلی عبادات میں اخفاء افضل ہے، تب بھی مدعو کو چاہئے کہ وہ داعی کو اپنے روزہ کے بارے میں بتلا دے تاکہ داعی کیلئے باعث تکلیف و رنجش نہ ہو۔ واللہ اعلم

بَابُ مَا جَاءَ فِي ذِكْرِ أَهِيَّةِ صَوْمِ الْمَرْأَةِ إِلَّا بِإِذْنِ زَوْجِهَا

عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : لا تصوم المرأة وزوجها شاهد يومًا من غير شهري رمضان إلا بإذنه ۚ جمهور کے نزدیک یہ ممانعت تحریمی ہے، لیکن اس کے باوجود اگر اس نے روزہ رکھ لیا تو روزہ درست ہو جائے گا اگرچہ گنہگار ہوگی، پھر بعض شافعیہ کے نزدیک یہ کراہت تحریمی نہیں، مالکیہ میں سے مہلب نے بھی اس نہی کو حسن معاشرت سے متعلق قرار دے کر کراہت تنزیہی پر محمول کیا ہے۔

پھر اگر عورت شوہر کی اجازت کے بغیر روزہ رکھ لے تو شوہر اسے روزہ توڑنے پر مجبور کر سکتا ہے اگرچہ ایسا کرنا خلاف اولیٰ اور روزہ کی حرمت کے منافی ہے۔ واللہ اعلم

(از مرتب)

۱۔ کذا حكاہ القاری عن بعضہم — معارف السنن (ج ۶ ص ۱۸۲) ۱۲ مرتب

۲۔ شرح باب از مرتب ۱۲

۳۔ وسبب التحريم أن للزوج حق الاستمتاع به في كل وقت — معارف السنن (ج ۶ ص ۱۸۳) ۱۲ مرتب

۴۔ هذا كله ملحق بما أفاده النووي ثم الحافظان ابن حجر في الفتح والبدرا العيني في العمدة (۹-۴۸۳)

کذا فی معارف السنن (ج ۶ ص ۱۸۳) ۱۲ مرتب



بَابُ مَا جَاءَ فِي تَأْخِيرِ قَضَاءِ رَمَضَانَ

عن عائشة قالت: ما كنت ألقى ما يكون علي من رمضان إلا في شعبان حتى توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم: وأودوا هري^۱ کے نزدیک قضاء روزوں میں تعجیل واجب ہے یہاں تک کہ عید کے اگلے ہی دن سے قضاء روزوں کی ادائیگی ضروری ہے۔ لیکن حدیث باب ان کے خلاف حجت ہے جمہور کے نزدیک قضاء روزوں میں تعجیل واجب نہیں اگرچہ افضل و مستحب ہے، البتہ اگلے رمضان کے شروع ہونے تک ان روزوں کی ادائیگی ضروری ہے اور اس سے زیادہ تاخیر جائز نہیں، پھر اگر کسی شخص نے قضاء روزوں کو بغیر کسی عذر کے اگلے رمضان سے بھی موخر کر دیا تو جمہور کے نزدیک قضاء کے ساتھ فدیہ (طعام مسکین لکل یوم) بھی واجب ہے، لیکن امام ابو حنیفہ^۲، ابراہیم نخعی^۳ کے نزدیک صرف قضاء ہی واجب ہے فدیہ نہیں، امام شافعی^۴ کی بھی ایک روایت یہی ہے واللہ اعلم (از مرتب)

بَابُ مَا جَاءَ فِي ذِكْرِ أَهِيَةِ مَبَالِغَةِ الْإِسْتِشْقِ لِلصَّائِمِ

قلت: يا رسول الله! أخبرني عن الوضوء؟ قال: أسبغ الوضوء واخلل بين الأصابع وبالغ في الاستنشاق إلا أن تكون صائماً^۵ روزے

۱۔ شرح باب از مرتب ۱۳

۲۔ یہ تمام تفصیل ”المغنی“ لابن قدامة (ج ۳ ص ۱۴۴ و ۱۴۵) مسئلہ: قال فان لم تمت المفطرة (لم) اور علامہ نووی^۶ کی شرح صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۶۱ و ۳۶۲) باب جواز تاخیر قضاء رمضان (لم) اور معارف السنن (ج ۶ ص ۱۸۴ و ۱۸۵) سے ماخوذ ہے۔ فراجعہا لمزيد التفصيل ۱۲ مرتب عافاه الله

۳۔ اگلے سے پیوستہ باب ”باب ما جاء في قضاء الحائض الصيام دون الصلاة“ ہے جس میں حضرت عائشہ کی حدیث ”کنا نخيف على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم نظرنيا امرنا بقضاء الصيام ولا يأمرنا بقضاء الصلاة“ مروی ہے، مسئلہ مذکورہ فی الحدیث سے متعلقہ بحث درس ترمذی جلد اول ابواب الطہارۃ ”باب ما جاء في الحائض انہا لا تقضي الصلاة“ کے تحت گزر چکی ہے، نیز دیکھئے معارف السنن (ج ۱ ص ۴۴۱ تا ۴۴۲) اور ”المغنی“ لابن قدامة (ج ۱ ص ۳۰۶ و ۳۰۷) باب الحیض، اور (ج ۳ ص ۱۴۲) مسئلہ: قال: واذا حاضت المرأة أو نفست أفطرت

کی حالت میں مبالغہ فی الاستثنا سے اس لئے رد کیا گیا ہے کہ اس سے پانی کے دماغ یا حلق تک پہنچنے کا خطرہ ہوتا ہے، اسی سے فقہائے نے یہ اصول مستنبط کیا ہے کہ اگر کوئی چیز جو ب دماغ یا جو ب بطن تک پہنچ جائے تو وہ مفسد موم ہوتی ہے۔

اس اصول سے ہمارے زمانے کے دو مسئلے متعلق ہیں، پہلا مسئلہ تدخین کا ہے اور دوسرا مسئلہ انجکشن کا۔

مسئلہ تدخین | جہاں تک تدخین یعنی دھویں کو دماغ تک پہنچانے کا تعلق ہے اس کے مفسد موم ہونے میں کوئی شبہ نہیں، چنانچہ حقہ اور سگریٹ وغیرہ اسی بنا پر مفسد ہیں کہ ان کے ذریعہ دھواں جو ب بطن اور جو ب دماغ تک پہنچا یا جاتا ہے۔

روزہ میں انجکشن کا شرعی حکم | انجکشن کے بارے میں علماء عصر کا اختلاف رہا ہے لیکن راجح اور مفتی بہ قول یہ ہے کہ وہ مفسد موم نہیں ہے جس کی وجہ مختصراً یہ ہے کہ روزہ اس وقت فاسد ہوتا ہے جبکہ کوئی چیز جو ب بطن یا جو ب دماغ تک پہنچائی جائے کما یتنا۔

لہ آنظر معارف السنن (ج ۶ ص ۱۸۹)۔ وفيه: ان دخول الدخان الدماغ غير مفسد ولكن ادخاله مفسد، كما ذكر في "الدر المختار" وغيره ۱۲ مرتب

۳۔ اسی بات کو حضرت مفتی اعظم پاکستان رحمۃ اللہ علیہ مزید وضاحت کے ساتھ اس طرح تحریر فرماتے ہیں:

”ڈاکٹروں سے تحقیق کرنے اور تجربہ سے یہ بات ثابت ہوئی کہ انجکشن کے ذریعہ دوا جو ب عروق میں

پہنچائی جاتی ہے، اور خون کے ساتھ شریانوں یا وریدوں میں اس کا سریان ہوتا ہے، جو ب دماغ یا جو ب

بطن میں براہ راست دوا نہیں پہنچتی، اور فساد موم کے لئے مفطر کا جو ب دماغ یا جو ب بطن میں منقذاصل کے

ذریعہ پہنچنا ضروری ہے، کسی عضو کے جو ب میں یا عروق (شریانوں اور وریدوں) کے جو ب میں پہنچنا مفسد موم

نہیں، لہذا انجکشن کے ذریعہ جو دوا بدن میں پہنچائی جاتی ہے مفسد موم نہیں، فقہاء کی عبارتیں دو طرح پر تقریباً

بلکہ حقیقتہً اس دعویٰ کی تصریح کرتی ہیں، اول تو یہ کہ فقہاء نے زخم پر دوا ڈالنے کو مطلقاً مفسد نہیں فرمایا، بلکہ

جائز یا آئمہ کی قید لگائی ہے، کیونکہ انہیں دو قسم کے زخموں سے دوا براہ راست جو ب دماغ یا جو ب بدن

کے اندر پہنچتی ہے ورنہ جو ب عروق کے اندر تو دوسری قسم کے زخموں سے بھی دوا پہنچ جاتی ہے، دوسرے

بہت سی جزئیات فقہیہ مسلمات فقہاء میں ایسی ہیں جن میں دوا وغیرہ مطلقاً جو ب بدن میں تو پہنچ گئی لیکن جو ب

اب بعض انجکشن ایسے ہوتے ہیں جن سے دوا جو فطری یا جو ف دماغ تک پہنچ جاتی ہے اور بعض سے نہیں پہنچتی، اگر نہیں پہنچتی تو اس سے روزہ کا فاسد نہ ہونا ظاہر ہے اگر پہنچتی ہو تب بھی وہ مفسد نہیں اس لئے کہ روزہ کے فساد کے لئے ضروری ہے کہ جو ف تک پہنچنے والی چیز منافذِ اصلیہ کے ذریعہ پہنچے اور غیر منافذِ اصلیہ سے کسی چیز کا پہنچنا مفسدِ صوم نہیں، کما صرح بہ ملک العلماء الکاسانی فی یک اللہ الصنائع، اور ظاہر ہے کہ انجکشن

نالی جو ف دماغ یا جو فطری میں متقدّمی سے نہیں پہنچتی اس لئے اس کو مفسدِ صوم نہیں قرار دیا، جیسے مدد کی پیشاب گاہ کے اندر دوا یا تیل وغیرہ چڑھانے سے باتفاق ائمہ ثلاثہ روزہ فاسد نہیں ہوتا، کما صرح بہ الشامی حیث قال: وَاَنَا اَدَانَهُ لَوَاقِعِي فِي تَعْبَةِ الذِّكْرِ لَا يَفْسِدُ اَلْفَاقًا وَلَا تَشْكُ فِي ذَلِكِ۔ شامی ص ۱۰۳ ج ۲ و مشلہ فی الخلاصہ ص ۱۲۵ ج ۱، نقلًا عن اَبی بکر البلقَی۔ دیکھئے آلاتِ جدیدہ (ص ۱۵۳ و ۱۵۴) ۱۲ مرتب غنی عنہ

حاشیہ صفحہ ۶۲۷

۱۔ (ج ۲ ص ۹۳) فصل وَاَمَّا رَكْنُهُ فَاَلَا مَسَاكٌ عَنِ الْاَكْلِ اَمْ۔ چنانچہ وہ لکھتے ہیں: وَاَمَّا وُصْلُ اِلَى الْجَوْفِ اَوَّلًا اِلَى الدِّمَاغِ مِنَ الْخَارِقِ الْاَصْلِيَّةِ كَالْاَنْفِ وَالْاُذُنِ وَالْبَرِّ، بِأَنِّ اسْتَعْطَا اَوْ اَحْتَقَنَ اَوْ اَقْطَرَ فِي اُذُنِهِ فَوْصَلَ اِلَى الْجَوْفِ اَوَّلًا اِلَى الدِّمَاغِ فَسَدَ صَوْمُهُ، اَمَّا اِذَا وُصِلَ اِلَى الْجَوْفِ فَلَا تَشْكُ فِيهِ لَوْ جُودَ الْاَكْلُ مِنْ حَيْثُ الصُّورَةُ وَكَذَا اِذَا وُصِلَ اِلَى الدِّمَاغِ لِأَنَّهُ مُنْفَذٌ اِلَى الْجَوْفِ، نَحْوُ بَنْزَلَةِ زَاوِيَةٍ مِنْ رَوَايَا الْجَوْفِ۔ اِلَى قَوْلِهِ۔ وَاَمَّا مَا وُصِلَ اِلَى الْجَوْفِ اَوَّلًا اِلَى الدِّمَاغِ مِنْ غَيْرِ الْخَارِقِ الْاَصْلِيَّةِ بِأَنِّ دَاوِيَ الْجَائِفَةُ وَالْاَلَمَةُ، فَإِنَّ دَاوَا بَادُوا بِاَلْبَسِ لَا يَفْسِدُ، لِأَنَّهُ لَمْ يَصِلْ اِلَى الْجَوْفِ وَلَا اِلَى الدِّمَاغِ، وَلَوْ عِلْمُ أَنَّهُ وُصِلَ يَفْسِدُ فِي قَوْلِ ابْنِ حَنِفَةَ۔

حضرت مفتی صاحب رحمۃ اللہ علیہ علامہ کاسانی کی مذکورہ عبارت نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں: ”بدائع کی مذکور الصدر عبارت سے دو باتیں ثابت ہوئیں، اول یہ کہ کسی چیز کا بدن کے کسی حصہ کے اندر داخل ہو جانا مطلقاً روزہ کو فاسد نہیں کرتا، بلکہ اس کے لئے دو شرطیں ہیں، اول یہ کہ وہ چیز جو فِ معدہ میں یا دماغ میں پہنچ جائے، دوسرے یہ کہ یہ پہنچنا بھی بخاریِ اصلیہ یعنی منفذِ اصلی کے راستہ سے ہو، اگر کوئی چیز بخاریِ اصلیہ کے علاوہ کسی دوسری کیمیائی طریق سے جو فِ معدہ یا دماغ میں پہنچادی جائے تو وہ بھی مفسدِ صوم نہیں، انجکشن کے ذریعہ بلاشبہ دوا یا اس کا اثر پورے بدن کے ہر حصہ میں پہنچ جاتا ہے، مگر یہ پہنچنا منفذِ اصلی کے راستہ سے نہیں، بلکہ عروق (رگوں) کے راستہ سے ہوتا ہے اور یہ راستہ منفذِ اصلی نہیں (لہذا مفسدِ صوم نہیں)۔ آلاتِ جدیدہ (ص ۱۵۶) ۱۲ مرتب غنی عنہ

سے جو دوا جو ف میں پہنچتی ہے وہ منافذِ اصلیہ کے ذریعہ نہیں پہنچتی لہذا مفسدِ صوم نہ ہوتی، اور یہ علت عام ہے لہذا انجکشن خواہ رگت کا ہو یا پٹھے کا، دونوں کا حکم ایک ہی ہے۔
بعض حضرات اس پر یہ شبہ کرتے ہیں کہ انجکشن سے جسم میں قوت آجاتی ہے جو روزہ کے منافی ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ مطلق قوت یا نشاطِ روزہ کے منافی نہیں، بلکہ وہ قوت منافی صوم ہے جو مخارجِ اصلیہ کے ذریعہ کوئی چیز جو فِ بطن یا جو فِ دماغ تک پہنچا کر حاصل کی جائے اس کے سوا کسی اور عمل سے اگر قوت آئے یا نشاط پیدا ہو یا پیاس مٹے تو وہ مفسدِ صوم نہیں یہی وجہ ہے کہ روزہ میں غسل کی اجازت ہے، حالانکہ غسل سے مسامات کے ذریعہ پانی اندر پہنچتا ہے اور پیاس میں بھی کمی ہوتی ہے لیکن چونکہ وہ منافذِ اصلیہ سے نہیں، اس لئے مفسدِ صوم نہیں، اسی طرح روزہ کی حالت میں کسی ٹھنڈے مقام پر چلے جانا مفسد نہیں حالانکہ اس سے بھی پیاس مٹتی ہے، یہی معاملہ انجکشن کا ہے، تاہم چونکہ بعض علماء ہند انجکشن کو مفسدِ صوم کہتے ہیں اس لئے احتیاط اس میں ہے کہ ضرورت کے بغیر روزہ میں انجکشن نہ لگایا جائے اس مسئلہ کی پوری تفصیل حضرت والد ماجد قدس سرہ کی کتاب ”آلاتِ جدیدہ“ میں موجود ہے۔
واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم

۱۔ یہ کتاب ادارۃ المعارف۔ دارالعلوم کراچی سے شائع ہو چکی ہے جس میں حضرت مفتی صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے روزہ میں انجکشن سے متعلق ایک سوال کا جواب دیتے ہوئے اس کی شرعی حیثیت کے بارے میں (ص ۱۵۷ تا ۱۵۸) تفصیلی بحث فرمائی ہے حضرت مفتی اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے اس فتوے پر حکیم الامت حضرت تھانوی، شیخ الاسلام حضرت مدنی، عالم ربانی حضرت مولانا سید امجد حسین صاحب اور شیخ الادب حضرت مولانا اعجاز علی صاحب رحمہم اللہ تعالیٰ کی تصدیقاً موجود ہیں۔
حضرت مفتی صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے اس فتوے میں انجکشن کے مفسدِ صوم نہ ہونے کو ایک مثال سے بھی واضح کیا ہے، چنانچہ لکھتے ہیں:

”یہ ظاہر ہے کہ انجکشن کا طریقہ نہ عہد رسالت میں موجود تھا نہ ائمہ مجتہدین کے زمانہ میں، اس لئے اس کا کوئی صریح حکم تو نہ کسی حدیث میں مل سکتا ہے نہ ائمہ دین کے کلام میں، البتہ فقہی اصول و قواعد اور نظائر پر قیاس کر کے ہی اس کا حکم شرعی معلوم کیا جاسکتا ہے، سو اس کی واضح مثال یہ ہے کہ اگر کسی کو بچھو یا سانپ (باقی حاشیہ بر صفحہ آئندہ)

بَابُ مَا جَاءَ فِيْمَنْ نَزَلَ بِقَوْمٍ فَلَا يَصُومُ إِلَّا بِإِذْنِهِمْ

عن عائشة قالت: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من نزل على قوم فلا يصوم تطوعاً إلا بإذنهم۔ یہ حدیث منکر ہے، کما صرح بہ الترمذی، اگر یہ ثابت بھی ہو جائے تب بھی حسن معاشرت اور استحباب پر محمول ہوگی، وجہ یہ ہے کہ ہمان کے روزے میزبان کے لئے باعث کلفت ہوں گے اس لئے کہ اُسے سحری اور انظار کا بطور خاص اہتمام کرنا پڑے گا۔ واللہ اعلم (از مرتب)

کاف لے تو یہ مشاہدہ ہے کہ زہر بدن کے اندر جاتا ہے، سانپ کا زہر تو اکثر داغ ہی پر اثر انداز ہوتا ہے، اور بعض جانوروں کے کاٹنے سے بدن پھول جاتا ہے، جس سے زہر کا بدن کے اندر جانا یقینی ہو جاتا ہے، مگر کسی دنیا کے فقیہ عالم نے اس کو مفسد صوم نہیں قرار دیا، یہ انجکشن کی ایک واضح مثال ہے، بلکہ سنایا گیا ہے کہ انجکشن کی ایجاد ہی اسی طرح ہوئی ہے کہ زہریلے جانوروں کے کاٹنے کا تجربہ کرتے کرتے اس نتیجہ پر پہنچا گیا ہے کہ دوا کا فوری اثر اس طرح بدن میں پہنچایا جاسکتا ہے، سانپ، بھو اور دوسرے زہریلے جانوروں کاٹنے کو دنیا میں کسی نے مفسد صوم قرار نہیں دیا، اس کی وجہ وہی ہو سکتی ہے جو ”بدائع“ کے حوالہ سے ابھی گزری ہے کہ یہ زہر اگرچہ بدن کے سب حصوں میں پہنچ گیا مگر مخارج اصلہ یعنی منفذ اصلی کے راستہ سے نہیں پہنچا، اس لئے مفسد صوم نہیں۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔ (ص ۱۵۷) ۱۲ مرتب غنی عنہ

حاشیہ صفحہ ۱۵۷

۱۔ شرح باب از مرتب ۱۲

۲۔ کافی معارف السنن (ج ۶ ص ۱۹۱)۔

وفی شرح ابی الطیب: ”لا یصوم إلا بإذنهم لئلا تجرؤا بصومه بسبب تقیید الوقت واحسان الطعام للصائم بخلاف ما إذا کان مفطراً فنیاً کل معہم کما یا کلون، فیندفع عنهم الحرج، ولأنه من آداب الضیف أن یطبخ المضيف، فإذا خالف فقد ترک الأدب“ شروح أربعہ (ج ۲ ص ۱۳۵) ۱۲ مرتب



بَاب مَا جَاءَ فِي الْإِعْتِكَافِ

عن عائشة أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يعتكف العشر الأواخر

له ويوفي الله، الإقامة على شيء وزوم، وحسن النفس عليه، ومنه قوله تعالى: "مَا يَذِرُوا وَالشَّائِئِلُ الَّذِينَ أَنُتِمَ لَهُمْ عَاكِفُونَ" وقوله تعالى: "يَعْكُفُونَ عَلَى أَصْنَامِهِمْ" وفي الشريعة: هو الإقامة في المسجد واللبث فيه مع الصوم والنية۔ تبیین الحقائق (ج ۱ ص ۳۳۷) باب الاعتكاف

اعتکاف نفلی کاکم سے کم زمانہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ایک دن ہے، امام مالکؒ کی بھی ایک روایت یہی ہے، امام ابو یوسفؒ کے نزدیک دن کا اکثر حصہ ہے، جبکہ امام محمدؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک ایک ساعت ہے، امام احمدؒ کی بھی ایک روایت یہی ہے۔ عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۴۰) کتاب الاعتکاف۔ اور علامہ کاسانیؒ لکھتے ہیں: "وَأَمَّا اعتكاف التطوع فقد روي الحسن عن أبي حنيفة أنه لا يصح بدون الصوم، ومن مشايخنا من اعتمد على هذه الرواية، وأما على ظاهر الرواية فلأن في الاعتكاف التطوع عن أصحابنا روايتين، في رواية مقدريوم وفي رواية غير مقدرا أصلاً وهو رواية الأصل۔ بدائع الصنائع (ج ۲ ص ۱۰۹) کتاب الاعتکاف، فصل وأما شرائط صحته۔

چنانچہ راجح یہی ہے کہ اعتکاف نفلی کے لئے وقت کی کوئی مقدار مقرر نہیں، بلکہ جتنا وقت بھی مسجد میں اعتکاف کی نیت سے ٹھہر جائے اعتکاف ہو جائے گا۔ البتہ رمضان المبارک میں جو اعتکاف مسنون ہو اس کے لئے دس روز کی مدت مقرر ہے، اس سے کم میں سنت ادا نہیں ہوگی۔ کما یظهر من "التبیین" (ج ۱ ص ۲۳۸) باب الاعتکاف وغیرہ

اعتکاف کی تین قسمیں ہیں:

(۱) اعتکاف مسنون، یہ وہ اعتکاف ہے جو صرت رمضان المبارک کے آخری عشرہ میں اکیسویں شب سے عید کا چاند دیکھنے تک کیا جاتا ہے، چونکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ہر سال ان دونوں میں اعتکاف فرمایا کرتے تھے، اس لئے اس کو اعتکاف مسنون کہتے ہیں۔ یہ سنت مؤکدہ علی الکفایہ ہے یعنی ایک بستی یا محلے میں کوئی ایک شخص بھی کرے تو تمام اہل محلہ کی طرف سے سنت ادا ہو جائے گی، لیکن اگر پورے محلے میں سے کسی نے بھی اعتکاف نہ کیا تو تمام محلہ والوں پر ترک سنت کا گناہ ہوگا۔ "احکام اعتکاف" (ص ۲۰ و ۳۱) بحوالہ شامی۔ (باقی حاشیہ بر صفحہ آئندہ)

علامہ حلیؒ لکھتے ہیں :-

”قوله لأن النبي صلى الله عليه وسلم واجب عليه في العشر الأخير من رمضان، أي حتى توفاه الله ثم اغتف
أزواجه بعده، فهذه المواظبة المقررة بعدم الترك مرة لما اقترنت بعدم الإنكار على من لم يفعله من
الصحابه كانت دليل السنة والآثار تكون دليل الوجوب۔ حاشیہ حلیؒ علی التبيين (ج ۱ ص ۳۴۷) باب الاعتکاف
واضح رہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے دو مرتبہ رمضان میں اعتکاف چھوٹا ہے جس کی تفصیل انشاء اللہ
”باب ملجاء فی الاعتکاف إذا خرج منه“ کے تحت آئے گی۔

(۱) اعتکاف نفل، وہ اعتکاف ہے جو کسی بھی وقت کیا جاسکتا ہے۔

(۲) اعتکاف واجب، وہ اعتکاف ہے جو تہذیب کرنے یعنی منت ماننے سے واجب ہو گیا ہو (واضح
ہے کہ کسی عبادت کے انجام دینے کا دل دل میں ارادہ کر لینے سے تہذیب نہیں ہوتی، بلکہ تہذیب کے لفظ کا زبانی
سے ادا کرنا ضروری ہے، صرف دل کا ارادہ کافی نہیں، نیز زبان سے بھی صرف ارادہ کا اظہار کافی نہیں بلکہ
ضروری ہے کہ کوئی ایسا جملہ استعمال کرے جس کا مفہوم یہ نکلتا ہو کہ میں نے اعتکاف اپنے ذمہ لازم کر لیا) یا کسی
مسنون اعتکاف کو فاسد کرنے سے اس کی قضا واجب ہو گئی ہو۔

اعتکاف کی مذکورہ تینوں قسموں کی تفصیل کے لئے دیکھئے تبیین الحقائق (ج ۱ ص ۳۴۸) باب الاعتکاف،

اور معارف السنن (ج ۶ ص ۱۹۱ و ۱۹۲)۔ ”احکام اعتکاف“ لاسما ذنا المحترم دام اقبالہم۔

اعتکاف کے لئے ضروری ہے کہ انسان مسلمان ہو اور عاقل ہو، لہذا کافر اور مجنون کا اعتکاف
درست نہیں البتہ نابالغ بچہ جس طرح نماز روزہ رکھ سکتا ہے، اسی طرح اعتکاف بھی کر سکتا ہے۔
عورت بھی اپنے گھر میں عبادت کی مخصوص جگہ مقرر کر کے وہاں اعتکاف کر سکتی ہے، البتہ اس کے لئے
شوہر سے اجازت لینا ضروری ہے، نیز یہ بھی لازم ہے کہ وہ حیض و نفاس سے پاک ہو، اعتکاف واجب
اور اعتکاف مسنون میں یہ بھی شرط ہے کہ انسان روزہ دار ہو، البتہ نفلی اعتکاف کے لئے روزہ شرط
نہیں۔ دیکھئے ”بدائع الصنائع“ (ج ۲ ص ۱۰۸ و ۱۰۹) کتاب الاعتکاف، فصل واما شرائط معتکف،
اور ”احکام اعتکاف“ (ص ۲۹) ۳ مرتب عنی عنہ

عن عائشة قالت: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا أراد أن يعتكف صلى الفجر ثم دخل في معتكفه“ دوسری حدیث سے استدلال کر کے امام اوزاعیؒ یہ فرماتے ہیں کہ اعتکاف کی ابتداء اکیس تاریخ کی فجر سے ہوتی ہے، امام زفرؒ کا قول بھی یہی ہے، امام احمدؒ اور لیثؒ کی بھی ایک ایک روایت اسی کے مطابق ہے، شافعیہ میں سے ابن المنذرؒ نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے۔^۱

لیکن ائمہ ثلاثہ اور جمہور کا مسلک یہ ہے کہ اعتکاف کی ابتداء اکیسویں شب سے ہوتی ہے، لہذا معتکف کو غروب شمس سے پہلے مسجد میں داخل ہو جانا چاہئے۔ امام احمدؒ کی بھی ایک روایت یہی ہے۔^۲ جمہور کا استدلال اس باب میں حضرت عائشہؓ ہی کی پہلی حدیث سے ہے، یعنی ”أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَعْتَكِفُ الْعَشْرَ الْأَوَّلَ مِنْ رَمَضَانَ حَتَّى تَبْضُعَ اللَّهُ“ اور عشرہ اخیرہ اسی وقت پورا ہوتا ہے جبکہ اکیسویں شب کو بھی اعتکاف میں

۱۔ اس مسلک کی ایک دلیل علامہ ابن قدامہؒ نے یہ بیان کی ہے ”لَأنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَالَ: مَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ“ ولا يلزم الصوم إلا من قبل طلوع الفجر ولأن الصوم شرط في الاعتكاف، فلم يجز ابتداءه قبل شطره، (المغنی ج ۳ ص ۲۱۱) مسأله: ومن نذر أن يعتكف شهرًا بعينه دخل المسجد قبل غروب الشمس.

لیکن ظاہر ہے کہ یہ دلیل صحیح نہیں اس لئے کہ اعتکاف کے لئے روزہ اپنے محل میں شرط ہے اور روزہ کا محل نہار ہے نہ کہ لیل۔ لہذا جس طرح اگلی راتوں میں عدم موم اعتکاف کے منافی نہیں اسی طرح اس شب میں بھی نہیں، نیز جس طرح دوسرے ایام کا اعتکاف ان کی لیالی کے بغیر معتبر نہیں اسی طرح اکیسویں تاریخ کا اعتکاف بھی اس کی رات کے بغیر معتبر نہ ہونا چاہئے۔ اس باب کی پہلی حدیث ”كان يعتكف العشر الأول“ پر عمل بھی اکیسویں شب کے اعتکاف کے بغیر نہ ہو سکے گا کما سیأتی تفصیلہ فی المتن ۱۲ مرتب ۱۔ یہاں تک کہ تمام تفصیل ”المغنی“ لابن قدامہؒ (ج ۳ ص ۲۱۰) اور معارف السنن (ج ۶ ص ۱۹۴) سے ماخوذ ہے ۱۲ مرتب

۲۔ والعشر بغیر الباء عدد لللیالی فإنہا عدد المونث قال الله تعالى: ”وَلَيَالٍ عَشْرٌ“ وأول اللیالی العشر لیلۃ إحدى وعشرین قاله الموفق فی المغنی ”کذا فی معارف السنن (ج ۶ ص ۱۹۴) ۱۲ مرتب

داخل کیا جائے ورنہ تیش کے چاند کی صورت میں صرف نو راتیں اور اتنیس کے چاند کی صورت میں صرف آٹھ راتیں رہ جائیں گی۔

جہاں تک حدیث باب "اذا اراد ان يعتكف صلی الفجر ثم دخل فی معتكفه" کا تعلق ہے سو اس کی توجیہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم مسجد میں داخل تو اکیسویں شب سے پہلے ہی ہو جاتے تھے، لیکن آرام کرنے کے بجائے پوری رات نماز میں کھڑے کھڑے گزار دیتے تھے، اس لئے "معتكف" میں تشریف لے جانا اکیسویں تاریخ کی فجر کے بعد ہوتا تھا۔

دوسری توجیہ یہ کی گئی ہے کہ حدیث میں "فجر" سے مراد بیسویں تاریخ کی فجر ہے، اور مطلب یہ ہے کہ آپ صبح ہی سے "معتكف" کے انتظام کے سلسلہ میں مسجد چلے جاتے تھے۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم

بَابُ مَا جَاءَ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ

عن عائشة قالت: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يجاور في العشر الأواخر من رمضان ويقول تحمّلوا ليلة القدر في العشر الأواخر من رمضان "ليلة القدر کی وجہ تسمیہ یا تو یہ ہے کہ "تقلّ فیہا الأرزاق والأجال" یا اس کا مطلب ہے کہ "ليلة ذات قدر عظیم"۔

۱۔ بالخصوص اس لئے بھی کہ یہ طاق رات ہوتی تھی ۱۲ م

۲۔ اس توجیہ کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۱۹۵) ۱۲ م

۳۔ یہ توجیہ بھی قرین قیاس ہے اس لئے کہ روایت میں اکیسویں یا بیسویں تاریخ کی کوئی تصریح نہیں، لیکن کتب و ترقی حدیث میں یہ توجیہ اپنی نائع تلاش سے احقر کو نہ مل سکی ۱۲ مرتب

۴۔ حضرت مفتی صاحب قدس سرہ سورۃ القدر کی تفسیر کے تحت لکھتے ہیں:

"قدر کے ایک معنی عظمت و شرف کے ہیں، زہری وغیرہ حضرات علماء نے اس جگہ بھی معنی لئے ہیں اور اس کو لیلۃ القدر کہنے کی جگہ اس رات کی عظمت و شرف ہی، اور ابو بکر و راق نے فرمایا کہ اس رات کو لیلۃ القدر اس وجہ سے کہا گیا کہ حبیبی کی اس سے پہلے اپنی بے عملی کے سبب کوئی قدر و قیمت نہ تھی اس رات میں توبہ و استغفار اور عبادت کے ذریعہ وہ صاحب قدر و شرف بن جاتا ہے۔"

قدر کے دوسرے معنی تقدیر و حکم کے بھی آتے ہیں، اس معنی کے اعتبار سے لیلۃ القدر کہنے کی وجہ یہ ہوگی کہ اس

(باقی حاشیہ بر صفحہ آئندہ)

واضح ہے کہ شبِ قدر امتِ محمدیہ کی خصوصیات میں سے ہے، ابن کثیرؒ نے اپنی تفسیر میں نقل کیا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہؓ کو کہہ دیا کہ جتنے بنی اسرائیل کے بعض آدمیوں کا تذکرہ کیا جن کو طویل عمر دی گئی تھی اور انہوں نے اس سورۃ کو خوب عبادت کی، صحابہ کرامؓ کو یہ سن کر اپنی عمروں کے کم ہونے پر بے حد حسرت ہوئی جس پر سورۃ قمر نازل ہوئی اور خوشخبری دی گئی ”کَلِمَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ شَهْرٍ“

لیلۃ القدر کی تعیین میں شدید اختلاف ہے یہاں تک کہ اس میں پچاس کے قریب اقوال شمار

ہوتے ہیں۔ رات میں تمام مخلوقات کے لئے جو کچھ تقدیر راز میں لکھا ہے اس کا جو حصہ اس سال میں رمضان سے اگلے رمضان تک پیش آنے والا ہے وہ اُن فرشتوں کے حوالہ کر دیا جاتا ہے جو کائنات کی تدبیر اور تنفیذ امور کے لئے مامور ہیں، اس میں ہر انسان کی عمر اور موت اور رزق اور بارش وغیرہ کی مقدار میں مقررہ فرشتوں کو لکھوا دی جاتی ہیں، یہاں تک کہ جس شخص کو اس سال میں حج نصیب ہو گا وہ بھی لکھ دیا جاتا ہے۔ معارف القرآن (ج ۸ ص ۷۹۱)۔ نیز دیکھئے فتح الباری (ج ۳ ص ۲۲۱) باب فضل لیلۃ القدر اور عمدۃ القاری (ج ۱۱ ص ۱۲۸ و ۱۲۹) باب فضل لیلۃ القدر ۱۲ مرتباً باللہ

حاشیہ صفحہ ۶۳۴

۱۔ (ج ۳ ص ۲۳۲) تحت تفسیر سورۃ القدر (طبع: دار احیاء الکتب العربیہ عیسیٰ البابی لکھنؤ) ۱۲ مرتب
۲۔ سورۃ القدر آیت ۴ پچ۔ چنانچہ ابن ابی حاتم نے مجاہدؒ سے مرسل روایت کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بنی اسرائیل کے ایک مجاہد کا حال ذکر کیا جو ایک ہزار مہینے تک مسلسل مشغول جہاد رہا، کبھی ہتھیار نہیں اُتارے، مسلمانوں کو یہ سن کر تعجب ہوا، اس پر سورۃ قدر نازل ہوئی جس میں اس امت کے لئے صرف ایک رات کی عبادت کو اس مجاہد کی عمر بھر کی عبادت یعنی ایک ہزار مہینے سے بہتر قرار دیا ہے۔

اور ابن جریرؒ نے بروایت مجاہدؒ ایک دوسرا واقعہ یہ ذکر کیا ہے کہ بنی اسرائیل کے ایک عابد کا یہ حال تھا کہ ساری رات عبادت میں مشغول رہتا اور صبح ہوتے ہی جہاد کے لئے نکل کھڑا ہوتا، دن بھر جہاد میں مشغول رہتا، ایک ہزار مہینے اس نے اسی مسلسل عبادت میں گزار دیے اس پر اللہ تعالیٰ نے سورۃ قدر نازل فرما کر اس امت کی فضیلت سب پر ثابت فرمادی، اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ شبِ قدر امتِ محمدیہ کی خصوصیات میں سے ہے (منظہری)
ابن کثیرؒ نے یہی قول (کہ شبِ قدر امتِ محمدیہ کی خصوصیت میں سے ہے) امام مالکؒ کا نقل کیا ہے اور بعض

ائمہ شافعیہ نے اس کو جہاں بکا قول لکھا ہے، خطابیؒ نے اس پر اجماع کا دعویٰ کیا ہے مگر بعض محدثین نے اس میں اختلاف کیا ہے (ماخوذ از ابن کثیر)۔ دیکھئے معارف القرآن (ج ۸ ص ۷۹۱) سورۃ القدر ۱۲ مرتباً باللہ

کئے گئے ہیں جن میں سے ایک قول یہ بھی ہے کہ وہ سارے سال میں دائرہ رہتی ہے، یہ قول حضرت

لہ (۱) اُنہا رُفعت اصلاً ورأساً، قالہ الشیخ، وكذا حكى المتولى في التتمہ عن الروافض، وكذا حكى القاكباني في شرح العمدة
عن الحنفية۔ علامہ علی فرماتے ہیں "قلت: هذا النقل عن الحنفية غير صحيح"۔ عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۳۲) باب التماس ليلة القدر في السبع
(۲) خاصة بسنة واحدة وقعت في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم۔ (۳) خاصة بهذه الأمة ولم يكن في الأمم قبيلهم۔
(۴) ممكنة في جميع السنة (سياق تفصیلہ فی المتن) (۵) محتمة بربضان ممكنة في جميع لياليه (۶) ليلة معينة منه (آی
من رمضان) مبہوتہ (۷) اول ليلة من رمضان (۸) ليلة النصف من رمضان (۹) ليلة النصف من شعبان
(۱۰) ليلة سبع عشرة من رمضان (۱۱) مبہوتہ فی العشر الاوسط (۱۲) ليلة ثمانی عشرة (۱۳) ليلة تسع عشرة (۱۴) اول
ليلة من العشر الاخير (۱۵) ان كان الشهر تاماً فی ليلة العشرين لكان كان ناقصاً فی ليلة احدى وعشرين (۱۶) ليلة
اثنين وعشرين (۱۷) ليلة ثلاث وعشرين (۱۸) ليلة أربع وعشرين (۱۹) ليلة خمس وعشرين (۲۰) ليلة ست وعشرين
(۲۱) ليلة سبع وعشرين (وسیاتی تفصیلہ فی المتن) (۲۲) ليلة ثمانی وعشرين (۲۳) ليلة تسع وعشرين (۲۴) ليلة عاشر
(۲۵) فی اوتار العشر الاخير (۲۶) مثل القول الذي قبله بزيادة الليلة الاخرة (۲۷) تنقل فی العشر الاخير (۲۸) ہی فی العشر الاخير ارجاء ليلة
الاخير ارجاء ليلة احدى وعشرين (۲۹) ہی فی العشر الاخير ارجاء ليلة ثلاث وعشرين (۳۰) ہی فی العشر الاخير ارجاء ليلة
سبع وعشرين (۳۱) تنقل فی السبع الاواخر۔ حافظ فرماتے ہیں "وقد تقدم بيان المراد منه في حديث ابن عمر (آی
تحت القول السابع عشر۔ م) بل المراد بالاسبع من آخر الشهر أو آخر سبعة تعد من الشهر، ويخرج من ذلك القول (۳۲)
الثاني والثلاثون (۳۳) تنقل فی النصف الاخير (۳۴) انها ليلة ست عشرة أو سبعة عشرة (۳۵) ليلة سبع عشرة أو تسع
عشرة أو احدى وعشرين (۳۶) اول ليلة من رمضان أو آخريه (۳۷) اول ليلة أو تاسع ليلة أو سابع عشرة أو احدى
وعشرين أو آخريه (۳۸) ليلة تسع عشرة أو احدى عشرة أو ثلاث وعشرين (۳۹) ليلة ثلاث وعشرين أو سبع وعشرين
(۴۰) ليلة احدى وعشرين أو ثلاث وعشرين أو خمس وعشرين (۴۱) منحصرہ فی السبع الاواخر من رمضان (۴۲) ليلة
اثنين وعشرين أو ثلاث وعشرين (۴۳) أنها في اشغاع العشر الاوسط والعشر الاخير (۴۴) ليلة الثالثة من العشر
الاخير أو الخامسة (۴۵) أنها في سبع أو ثمان من أول النصف الثاني (۴۶) اول ليلة أو آخريه أو اوتر من الليل
(۴۷) أصبح أنها لا تعلم (۴۸) ليلة أربع وعشرين أو سبع وعشرين۔

هذا ملخص ما في "الفتح" للمحقق (ج ۲ ص ۲۲۷ تا ۲۳۱) باب تحري ليلة القدر في اوتر من العشر الاواخر،
فراجعته في الأتوال والعمدة للحنيني (ج ۱ ص ۱۳۱) باب التماس ليلة القدر في السبع الاواخر۔
وأكثر هذه الأتوال يتداخل، وفي الحقيقة يقرب من خمسة وعشرين قولاً۔ كما في معارف السنن (ج ۶ ص ۱۹۵)

عبداللہ بن مسعودؓ، حضرت عبداللہ بن عباسؓ اور عکرمہؓ وغیرہ سے مروی ہے، امام ابوحنیفہؒ کی بھی مشہور روایت یہی ہے، کما حکاہ قاضی خانؒ و ابوبکر الرازیؒ۔ شیخ اکبر محمد الدین ابن عربیؒ نے بھی اسی قول کو اختیار کیا ہے اور لکھا ہے کہ میں نے خود لیلۃ القدر بعض مرتبہ ربیع میں، بعض مرتبہ شعبان میں اور بیشتر مرتبہ رمضان اور اس کے عشرہ اخیرہ میں دیکھی ہے۔

تاہم جمہور کا مسلک یہ ہے کہ وہ رمضان کے عشرہ اخیرہ بالخصوص طاق راتوں میں دائر رہتی ہے، پھر اس میں اختلاف ہوا ہے کہ کونسی رات میں اس کی زیادہ امید ہے، بعض نے اکیسویں شب کو رائج قرار دیا ہے، بعض نے بیسیویں شب کو، شافعیہ سے یہ دونوں قول مروی ہیں۔ پھر اکثر حضرات کے نزدیک ستائیسویں شب کو لیلۃ القدر کا زیادہ امکان ہے، امام ابوحنیفہؒ کی بھی ایک روایت اسی کے مطابق ہے۔ بہر حال لیلۃ القدر کے اخفاء میں حکمت یہی ہے کہ اس کی تلاش میں عبادت کا بطور خاص اہتمام کیا جائے بالخصوص رمضان کے عشرہ اخیرہ میں۔

۱۔ النظر معارف السنن (ج ۶ ص ۱۹۷ و ۱۹۸) نقلًا عن "الفتوحات" لابن العربیؒ (ج ۱ ص ۶۵۸) طبع دارالکتب العربیۃ الکبریٰ (۱۲ مرتب)

۲۔ بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو متعین طور پر شب قدر کے بارے میں بتلادیا گیا تھا لیکن جب آپؐ حضرت اصحاب کرامؓ کو اس شب کے بارے میں خبر دینے کے لئے نکلے تو دو آدمیوں میں جھگڑا ہو رہا تھا جس کی وجہ سے شب قدر کی تعیین اٹھالی گئی اور وہ آپؐ سے بھلا دی گئی چنانچہ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۷۱) باب رفع معرفۃ لیلۃ القدر (سلاحی الناس) میں حضرت عبادۃ بن الصامتؓ سے مروی ہے "قال: خرج النبی صلی اللہ علیہ وسلم لیخبرنا بلیلۃ القدر، فتلاحی رجلان من المسلمین، فقال: خرجت لأخبرکم بلیلۃ القدر، فتلاحی فلان وفلان فرفعت دعویٰ أن یكون خیراً لکم فالتسوبا الخ"۔ نیز صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۷۰) باب فضل لیلۃ القدر والحث علی طلبہا الخ میں حضرت ابوسعید خدریؓ سے مروی ہے "قال: اعتکف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم العشر الاوسط من رمضان یلتمس لیلۃ القدر قبل ان تبان له، قال: فلما انقضت أمر بالبناء ففوض ثم استیئت له أنہا فی العشر الاواخر فأمر بالبناء فأعید ثم خرج علی الناس، فقال: یا ایہا الناس! انہا کانت أمینت لی لیلۃ القدر وانی خرجت لأخبرکم بہا فجاء رجلان یحتمقان، معہما الشیطان فنسیتهما فالتسوبا فی العشر الاواخر من رمضان الخ"۔

۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

پھر یہاں جہور کے مسلک (کہ شبِ قدر عشرہِ اخیرہ یا اس کی طاق راتوں میں ہوتی ہے) پر ایک اشکال یہ پیدا ہوتا ہے کہ قرآن کریم کی آیات سے معلوم ہوتا ہے کہ لیلۃُ القدر لیلۃُ نزولِ قرآن اور لیلۃُ البدر ایک ہی تاریخ میں واقع ہوئی ہیں کیونکہ ایک طرف ارشاد ہے ”إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ“ اور دوسری طرف ارشاد ہے ”وَمَا أَنْزَلْنَاهُ عَلَى عَبْدٍ نَايُومَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ التَّلَقَّى الْجَمْعَيْنِ“ جس سے معلوم ہوا کہ نزولِ قرآن جس رات میں ہوا وہ شبِ قدر بھی تھی اور اسی تاریخ کو غزوہ بدر بھی پیش آیا۔ ادھر اصحابِ سیرہ بیان کرتے ہیں کہ غزوہ بدر سترہ رمضان کو پیش آیا، لہذا یہ کہنا کیسے صحیح ہو سکتا ہے کہ شبِ قدر صرف عشرہِ اخیرہ یا اس کی طاق راتوں میں دائر ہے۔

اس اشکال کا کوئی صریح جواب احقر کی نظر سے نہیں گذرا، البتہ حضرت شاہ ولی اللہ کے کلام سے اس کا جواب سمجھ میں آتا ہے وہ فرماتے ہیں کہ درحقیقت لیلۃُ القدر دو ہیں۔ ایک وہ جس میں ارزاق و آجال کا کام فرشتوں کے سپرد کیا جاتا ہے، یہ رات پورے سال میں دائر رہتی ہے اس لئے اس کا رمضان میں ہونا ضروری نہیں، اگرچہ غالباً اس کے بارے میں بھی رمضان ہی میں ہونے کا ہے۔ قرآن مجید بھی پورا کا پورا اس رات میں آسمانِ دنیا پر نازل کیا گیا اتفاق سے اس وقت بھی یہ رات رمضان ہی میں واقع ہوئی تھی، دوسری لیلۃُ القدر وہ ہے جو رمضان کے عشرہِ اخیرہ کی طاق راتوں میں دائر رہتی ہے۔

اب اشکالِ مذکور کا جواب یہ ہوگا کہ نزولِ قرآن اور غزوہ بدر پہلی قسم کی لیلۃُ القدر میں ہوا تھا جو اس سال رمضان کی سترہ تاریخ کو ہوئی تھی لہذا دونوں آیتوں کے مفہوم میں کوئی منافات نہیں۔ لیکن لیلۃُ القدر کے دو ہونے پر قرآن و سنت سے کوئی دلیل نہیں ملتی اگرچہ بعض صوفیائے مکاشفات اس کی تائید ہوتی ہے جیسا کہ شیخ محی الدین ابن عربی کا مکاشفہ میں ذکر کیا جا چکا ہے لیکن ظاہر ہے کہ یہ مکاشفات شرعاً

۱۔ سورۃ القدر آیت ۳ - ۱۲ م

۲۔ سورۃ الانفال آیت ۷۳ - ۱۲ م اس آیت میں ”یوم الفرقان“ (فیصلہ کے دن) سے مراد یوم بدر ہے۔ دیکھئے تفسیر عثمانی ۳ مرتب

۳۔ کمافی ۲۰۰ کامل لابن الاثیر: وفي السنة الثانیة كانت وقعة بدر الكبرى في شهر رمضان في السابع عشر وقيل:

التاسع عشر وكانت يوم الجمعة (ج ۲ ص ۱۱۶، ذکر غزوہ بدر الکبریٰ) - ۳ مرتب

۴۔ حجة الله البالغة (ج ۲ ص ۵۵) امور متعلق بالعموم ۱۲ مرتب

۵۔ جیسا کہ ارشاد ہے ”فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ“ سورة الفرقان آیت ۲۵ - ۱۲ م

حجت نہیں، لہذا محض ان کی بنا پر لیلۃ القدر کو متعدد ماننا مشکل ہے، البتہ تعارضِ ادلہ کے موقعہ پر عموماً تطبیق کے لئے روایات کو متعدد واقعہ پر محمول کیا جاتا ہے اسی طرح یہاں بھی یہ بات کہی جاسکتی ہے۔ یہ تمام بحث اس وقت ہے جبکہ اصحاب سیر کی اس روایت کو قبول کر لیا جائے کہ غزوہ بدر سترھویں تاریخ کو ہوا تھا، ورنہ ان روایات میں بھی سہو کا امکان ہے۔

پھر اگر ”وَمَا أَنزَلْنَاهُ عَلَى عَبْدٍ نَّأْيُومَ الْفُرْقَانِ“ سے کوئی مخصوص آیت مراد لی جائے تو یہ اشکال ہی پیدا نہیں ہوگا۔ انتہی التقریر

روی عن ابی بن کعب أنه کان یحلف أنها ليلة سبع وعشرين، ویقول: أخبرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم بعلامتها، فعدنا وحفظنا“ یہ علامت اسی باب میں حضرت ابی بن کعبؓ کی اگلی روایت میں بیان کر دی گئی ہے ”عن زر قال: قلت لأبي بن كعب إني علمت أبا المنذر! أنها ليلة سبع وعشرين، قال: بلى أخبرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم أنها ليلة صبيحتها تطلع الشمس ليس لها شعاع فعدنا وحفظنا“ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم (مرتب)

۱۔ جیسا کہ اس غزوہ کی تاریخ متعلق نفس اختلاف تو پہلے سے موجود ہے، چنانچہ بعض روایات میں تیرہ تاریخ بعض میں سولہ تاریخ بعض میں سترہ اور بعض میں انیس تاریخ کا ذکر ہے۔ دیکھئے ”الدر المنثور فی التفسیر لماثور“ (ج ۳ ص ۱۸۸) تحت تفسیر آیت ”واعلموا انما غنمکم“ (سورۃ الانفال) اور الکامل لابن الاثیر (ج ۲ ص ۱۱۶)۔ اگرچہ کوئی ایسی روایت نظر سے نہیں گذری جس سے یہ پتہ چلتا ہو کہ غزوہ بدر رمضان کے عشرہ اخیر میں پیش آیا ۱۲ مرتب غنی عنہ

۲۔ چنانچہ علامہ آلوسی فرماتے ہیں ”والمراد بما أنزل عليه عليه الصلوة والسلام من الآيات والملائكة والنصر من روح المعاني“ (ج ۵ ص ۶۵) الجزء العاشر، سورۃ الانفال، رقم الآیۃ ۴۱

بلکہ حکیم الامت حضرت تھانوی قدس سرہ نے تو ”وما أنزلنا“ کا مصداق صرف اس امدادِ فنی کو قرار دیا ہے جو بواسطہ ملائک ہوئی۔ دیکھئے بیان القرآن (ج ۴ ص ۷۸) ۱۲ مرتب غنی عنہ

۳۔ علامات لیلۃ القدر کی تفصیل کیلئے دیکھئے فتح الباری (ج ۴ ص ۲۲۳ و ۲۲۵) باب تحری لیلۃ القدر الخ۔ اور عمدة القاری (ج ۱۱ ص ۱۳۴) ۱۲ مرتب

۴۔ لیلۃ القدر سے متعلق تفصیلی مباحث کیلئے دیکھئے :

(۱) فتح الباری (ج ۴ ص ۲۲۰، باب فضل لیلۃ القدر، ص ۲۳۲، باب العمل فی العشر الاواخر الخ)

بَاب مَا جَاءَ عَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ

عن سلمة بن الأكوع قال: لما نزلت "وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين" كان من أراد مثلاً أن يفطروا فيتدى حتى نزلت الآية التي بعدها فنسختها "حضرت سلمة بن الأكوع کی حدیث باب سے معلوم ہوتا ہے کہ آیت قرآنی "وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مَسْكِينٍ" رمضان کے روزوں کے بارے میں ہے اور

(۲) عمدة القاری (ج ۱۱ ص ۱۳۸ تا ص ۱۳۸)۔

(۳) معارف السنن (ج ۶ ص ۱۹۵ تا ص ۲۰۲)۔

(۴) معارف القرآن (ج ۸ ص ۷۹۰ تا ص ۷۹۲) سورة القدر۔

(۵) تبلیغی نصاب، فضائل رمضان، فصل ثانی شب قدر کے بیان میں ۱۲ مرتبہ صحنہ

حاشیہ صفحہ ۷۸

۱۔ خبر من محذوف، والجملة واقع موقع الخبر واسم "كان" ضمير الشأن، أي كان من أراد مثلاً أن يفطروا فيتدى فعل ذلك، ويمكن أن يقال: المحذوف خبر كان "ومن أراد" اسمها شرح أبي الطيب۔ دیکھئے "شرح اربعہ ترمذی" ۱۲۷

۲۔ سورة البقرة آیت ۱۸۴ پ ۱۲۔

۳۔ اس لفظ میں کئی قول ہیں، ان کی تفصیل کے لئے دیکھئے روح المعانی (ج ۲ ص ۵۸، جزء ۷) ۱۲ مرتبہ

۴۔ حضرت مفتی صاحب قدس سرہ لکھتے ہیں کہ:

"اس آیت کے بے تکلف معنی یہ ہیں کہ جو لوگ مریض یا مسافر کی طرح روزہ رکھنے سے مجبور نہیں بلکہ روزے کی طاقت تو رکھتے ہیں مگر کسی وجہ سے دل نہیں چاہتا تو ان کیلئے بھی یہ گنجائش ہے کہ وہ روزے کے بجائے روزے کا ذریعہ بصورت صدقہ ادا کر دیں، اس کے ساتھ اتنا فرما دیا "وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَّكُمْ" یعنی تمہارے لئے بہتر یہی ہے کہ روزہ رکھو حکم شروع اسلام میں تھا جب لوگوں کو روزے کا خوگر کرنا مقصود تھا، اس کے بعد جو آیت آنی والی ہے یعنی "فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ" اس سے یہ حکم عام لوگوں کے حق میں منسوخ کر دیا گیا، صرف ایسے لوگوں کے حق میں اب بھی باجماع امت باقی رہ گیا جو بہت بوڑھے ہوں (جصاص) یا ایسے بیمار ہوں کہ اب صمت کی امید ہی نہیں رہی، جمہور صحابہؓ و تابعینؓ کا یہی قول ہے " (جصاص، منہری)

دیکھئے معارف القرآن (ج ۱ ص ۲۲۵) سورة البقرة آیت ۱۸۴۔ ۱۲ مرتبہ

شروع میں یہ اختیار دیا گیا تھا کہ جو لوگ روزہ کی طاقت رکھتے ہیں وہ بھی اگر روزہ کے بجائے فدیہ ادا کرنا چاہیں تو ادا کر سکتے ہیں، اس کے بعد یہ حکم اگلی آیت ”فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ“ سے منسوخ کر دیا گیا اب روزہ رکھنا ہی فرض ہے۔

لیکن حضرت شاہ صاحبؒ نے ”العرف الشذی“ میں یہ خیال ظاہر فرمایا ہے کہ روزہ اور فدیہ کے درمیان یہ اختیار دراصل صیام رمضان کے سلسلہ میں نہیں تھا بلکہ شروع میں عاشوراء اور ایام بیغ کے روزے فرض کئے گئے تھے اور ”کُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ“ والی آیت میں وہی روزے مراد ہیں، اور انہی روزوں کے بارے میں ”وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ الْإِمَامُ“ والی آیت نازل ہوئی تھی اور روزے اور فدیہ کے درمیان اختیار دیا گیا تھا، بعد میں ”شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ“ الہ والی آیت نے ان تمام احکام کو منسوخ کر کے اس کی جگہ رمضان کے روزے فرض کر دیے۔

حضرت شاہ صاحبؒ نے اس کے لئے ابوداؤد میں حضرت معاذؓ کی حدیث سے استدلال کیا ہے، جس کے الفاظ یہ ہیں ”فَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَصُومُ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ مِنْ كُلِّ شَهْرٍ وَيَصُومُ يَوْمَ عَاشُورَاءَ، فَأَنْزَلَ اللَّهُ كِتَابَ عَلَيْكُمْ الصِّيَامُ الْإِمَامُ“ لیکن حضرت مولانا بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے معارف السنن میں اس کی تردید کرتے ہوئے بتایا ہے کہ درحقیقت حضرت سلمہ بن الاکوعؓ اور حضرت معاذؓ کی احادیث کے درمیان کوئی تعارض نہیں ہے، کیونکہ حضرت معاذؓ کی روایت تفسیر ابن جریر میں اس طرح مروی ہے ”أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَدِمَ الْمَدِينَةَ فَصَامَ يَوْمَ عَاشُورَاءَ وَثَلَاثَةَ أَيَّامٍ مِنْ كُلِّ شَهْرٍ، ثُمَّ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ فَضَّلَ شَهْرَ رَمَضَانَ، فَأَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى ذِكْرَهُ ”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ“ حَتَّى بَلَغَ — وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ، فَكَانَ مِنْ شَاءِ

۱۔ دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۲۰۶ و ص ۲۰۷) ۱۲ م

۲۔ سورۃ البقرۃ آیت ۱۸۳ پ ۲ — ۱۲ م

۳۔ سورۃ البقرۃ آیت ۱۸۴ پ ۲ — ۱۲ م

۴۔ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۷۵) کتاب الصلوۃ، باب کیف الأذان ۱۲ م

۵۔ (ج ۶ ص ۲۰۷ تا ص ۲۰۹) ۱۲ م

صام ومن شاء أفطر وأطعم مسكيناً، ثم إن الله عز وجل أوجب الصيام على الصحيح المقيم، وثبت الإطعام على الكبير الذي لا يستطيع الصوم فأنزل الله عز وجل فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ إِلَى أَخْرَافِهِ اس ے بعینہ وہی صورت حال سامنے آتی ہے جو حضرت سلمہ بن الأكوعؓ کی روایت کا حاصل ہے۔

بہر صورت آیت مذکورہ رمضان کے روزوں کے بارے میں ہے، شریع میں اس کا حکم تمام مسلمانوں کے لئے عام تھا بعد میں اس کا عموم منسوخ ہو گیا اور اب یہ صرت بوڑھوں کے حق میں باقی رہ گئی جو روزہ کی استطاعت نہ رکھتے ہوں۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي مَنْ أَكَلَ ثُمَّ خَرَجَ يَسِيرًا

عن محمد بن كعب انه قال: أقيت أنس بن مالك في رمضان وهو يسير سفرًا وقد رحلت له راحته ولبس ثياب السفر، فدعا بطعام فأكل فقلت له سنة؟ فقال: سنة، ثم ركب. اس حدیث سے استدلال کر کے امام احمد و امام اسحاق یہ کہتے ہیں کہ جس روز سفر کا ارادہ ہو اُس دن اپنے گھر میں بھی افطار کرنا جائز ہے۔

۱۔ معارف السنن (ج ۶ ص ۲۰۸) ۱۲ م

۲۔ ایک جماعت کے نزدیک مذکورہ آیت منسوخ نہیں بلکہ محکم ہے اور شیخ فانی کے حق میں ہے یہ حضرات حنفیہ "لا" کو مقدر مان کر "یطيقونه" کو بمعنی "لا يطيعونه" قرار دیتے ہیں جس طرح "يُتَيْنُ اللَّهُ لَكُمْ أَنْ تَفْهَمُوا" (سورة النصار آیت ۷۷) میں بھی "لا" مقدر ہے، یعنی "يُتَيْنُ اللَّهُ لَكُمْ أَنْ تَفْهَمُوا" لیکن حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ محققین کا یہ قول صحیح نہیں کہ یہاں حرف "لا" مقدر ہے، اس لئے کہ تقدیر "لا" کے جو ضوابط ہیں ان میں سے کوئی یہاں نہیں پایا جاتا۔ دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۲۰۸)۔

۳۔ واضح رہے کہ حضرت حفصہؓ کی قرأت میں "وَعَلَى الَّذِينَ يَطِيقُونَهُ" کے بجائے "وَعَلَى الَّذِينَ لَا يَطِيقُونَهُ" مروی ہے۔ دیکھئے روح المعانی (ج ۲ جز ۲ ص ۵۹) اس صورت میں اس آیت کو محکم مانا جائیگا اور منسوخ ملنے کی کوئی حجت ہوگی جو حضرات "وَعَلَى الَّذِينَ يَطِيقُونَهُ" کو محکم مانتے ہیں، ان میں سے بعض نے باب افعال کے ہمزہ کو سلب ماخذ کیلئے مان کر "وَعَلَى الَّذِينَ يَطِيقُونَهُ" کو "وَعَلَى الَّذِينَ لَا يَطِيقُونَهُ" کے معنی میں مترادف دیا ہے واللہ اعلم۔

دیکھئے روح المعانی ۱۲ مرتب عافہ اللہ

حقیقہ اور جمہور کے نزدیک یہ جائز نہیں کہ کوئی شخص ارادۂ سفر کرے اور خروج من البلد سے پہلے روزہ چھوڑ دے، پھر اگر صبح صادق ارادۂ سفر کرنے والے پر اس کے گھر میں طلوع ہوئی ہے تو اس پر روزہ رکھنا بھی واجب ہے اور خروج من البلد کے بعد بغیر عذر کے اس روزہ کو توڑنا بھی جائز نہیں بلکہ اتمام واجب ہے، البتہ اگر خروج من البلد کے فوراً بعد ہی روزہ شروع ہو جائے ہو تو روزہ نہ رکھنے کی اجازت ہے اگرچہ اس صورت میں بھی افضل روزہ رکھنا ہی ہے۔

جمہور کی دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب فتح مکہ کے لئے رمضان میں چلے تو اپنے افطار نہیں کیا بلکہ روزہ رکھا جبکہ بعد کے ایام میں آپ نے افطار بھی کیا ہے۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے سو وہ اس بارے میں صریح نہیں ہے کہ حضرت انسؓ نے اپنے وطن میں کھانا کھایا تھا بلکہ ہو سکتا ہے کہ یہ راستہ کی کمی منزل کا

۱۔ جیسا کہ اس کی تفصیل ”باب ما جاز فی کراہیۃ الصوم فی السفر“ کے تحت گزر چکا ہے ۱۲ م

۲۔ چنانچہ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے ”ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خرج عام الفتح فی رمضان فصام حتی بلغ الکدیر، ثم أفطر“ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۵۵)، باب جواز الصوم والفطر فی شہر رمضان للمساکن حضرت جابر بن عبد اللہؓ کی ایک روایت میں ”حتی بلغ کراۃ الغنیم“ کے الفاظ آئے ہیں۔ سنن ترمذی (ج ۱ ص ۱۱۸)، باب ما جاز فی کراہیۃ الصوم فی السفر

علامہ نوویؒ لکھتے ہیں ”وقد فلت بعض العلماء فی فہم ہذا الحدیث، فتوہم ان الکدیر وکراۃ الغنیم قریب من المدینۃ وأن قولہ فصام حتی بلغ الکدیر وکراۃ الغنیم کان فی الیوم الذی خرج فیہ من المدینۃ، فزعم أنه خرج من المدینۃ صائماً، فلما بلغ کراۃ الغنیم فی یومہ أفطر من نہارہ، واستدل بہ ہذا القائل علی أنه إذا سافر بعد طلوع الفجر صائماً لہ أن یفطر فی یومہ، ومذهب الشافعی والجمہور أنه لا یجوز الفطر فی ذلک الیوم، وإنما یجوز لمن طلع علیہ الفجر فی السفر، واستدل بالہذا القائل بہذا الحدیث من العجائب الغریبۃ، لأن الکدیر وکراۃ الغنیم علی سبع مراحل أو اکثر من المدینۃ واللہ اعلم“ دیکھئے ”شرح نووی علی صحیح مسلم“ (ج ۱ ص ۲۵۵) ۱۲ مرتب عفی عنہ

(بزیادۃ من المرتب)

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْإِعْتِكَافِ إِذَا خَرَجَ مِنْهُ

عن أنس بن مالك قال، كان النبي صلى الله عليه وسلم يعتكف في العشر الأولى من رمضان فلم يعتكف عامًا، فلما كان في العام المقبل اعتكف عشرين^۱ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے دو مرتبہ رمضان میں اعتکاف چھوٹا ہے، ایک موقع پر آپ نے اگلے

۱۔ حضرت گنگوہیؒ نے اس کا یہی جواب دیا ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں:

”والجواب للجمهور أن المراد في الحديث بقوله ”وہو ید سفرًا“ لیس الأخذ فی السفر ابتداءً، بل المراد أنه كان مسافرًا من قبل، وكان قد نزل بهنسا وبات ليلة أو ليلتين، ثم أراد أن يسافر من هذا المنزل الذي نزل فيه وبذلك يصح قوله ”فقلت له: سنة؟“ قال: سنة ثم ركب“ ووجه ذلك أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يسافر في رمضان إلا في سفر فتح مكة وغزوة بدر (لیکن شیخ احمد علی سہارنپوریؒ بخاری میں حضرت ابوالدرداءؓ کی روایت ”قال خرجنا مع النبي صلى الله عليه وسلم في بعض أسفاره في يوم حار حتى يقع الرجل يده على رأسه من شدة الحر وما فينا صائم إلا ما كان من النبي صلى الله عليه وسلم وابن رواحة“ کے تحت حاشیہ میں توشیح کے حوالہ سے لکھتے ہیں ”قوله ”في بعض أسفاره“ زاد مسلم ”في شهر رمضان“ وبه في غير سفر الفتح لأن عبد الله بن رواحة استشهد قبلها بلا خلاف في غزوة موتة وغير غزوة بدر لأن أبا الدرداء لم يكن حينئذ أسلم — دیکھئے بخاری ج ۱ ص ۲۶۱، باب بلا ترجمہ بعد باب اذا صام أيامًا من رمضان ثم سافر — مرتب) وكان الإفطار في بدر في عين الحرب كما نقل، وفي سفر الفتح في اثناء الطريق، فكيف يصح الحكم بالسنية على ما إذا أراد سفرًا فأكل قبل أن يأخذه فيه؟ فليس المراد إلا ما ذكرناه، ووجه السؤال أنهم كانوا يستعدون أن يأكل الرجل إلا في الطريق أي حين هو راكب على الطريق وإن كان مسافرًا، نسلا يلزم له مخالفة الصائمين وهم بمحض منه“

اللوکب الدرزی (ج ۱ ص ۲۶۶) ۱۲ مرتب عافاه اللہ

۲۔ مسئلۃ الباب کی تفصیل کیلئے دیکھئے براءت الصنائع (ج ۲ ص ۹۳ و ۹۵) فصل دأما حکم فساد الصوم البحر الرائق (ج ۲ ص ۲۸۲) فصل فی العوارض - معارف السنن (ج ۶ ص ۲۱۱ تا ص ۲۱۳) ۱۲ مرتب

سال اس کی قضاء فرمائی جس کا ذکر حدیث باب میں ہے اسی طرح ایک اور مرتبہ آپ نے اس بناء پر اعتکاف چھوڑ دیا تھا کہ بعض ازواج مطہرات نے بھی مسجد نبوی میں اپنے اعتکاف کے لئے خیمے لگوائے تھے آپ نے انہیں دیکھ کر فرمایا ”اَلْبَرْتَرُونَ“؟ یعنی کیا تم نیکی کرنا چاہتی ہو؟۔ اس کا مطلب احقر کی رائے میں یہ ہے کہ عورتوں کا مسجد میں اعتکاف کرنا شرعاً اچھا نہیں ہے، اور حضرت عائشہؓ کو آپ نے جو اجازت دی تھی اس کی وجہ غالباً یہ تھی کہ ان کا حجرہ مسجد سے بالکل متصل تھا اور ان کے اپنے حجرے کے دروازہ کے باہر خیمہ لگانے سے انہیں مسجد میں سے آنا جانا نہیں پڑتا تھا، لیکن جب آپ نے دیکھا کہ ان کی طرح دوسری ازواج مطہرات نے بھی خیمے لگائے ہیں جبکہ ان کے حجرہ مسجد سے فاصلہ پر ہیں اور ان کو آتے جاتے مسجد میں سے گزرنا پڑے گا تو آپ نے یہ سب خیمے اٹھوا دیے اور حضرت عائشہؓ

لے کافی روایت عائشہؓ عند البخاری (ج ۱ ص ۲۷۲، باب اعتکاف النساء)۔ ایک نسخہ میں ”اَلْبَرْتَرُونَ“ یا ”اَلْبَرْتَرُونَ“ کے الفاظ آئے ہیں۔ ان سے متعلق تفصیل کے لئے دیکھئے عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۴۷ و ۱۴۸)۔ بخاری ہی میں حضرت عائشہؓ کی ایک روایت میں ”اَلْبَرْتَرُونَ بہت“ کے الفاظ مروی ہیں، (ج ۱ ص ۲۷۲، باب الاخیرۃ فی المسجد) ۱۲ مرتب

۱۔ حافظ نے اس کے دوسرے مطالب بھی بیان کئے ہیں چنانچہ وہ لکھتے ہیں: ”وكانه صلى الله عليه وسلم خشي أن يكون الحمل لهن على ذلك المبالاة والتنافس الناشئ عن الغيرة حرمًا على القرب منه خاصة، فيخرج الاعتكاف عن موضوعه، ولما أذن لعائشة وحفصة أولاً كان ذلك خفيًا بالنسبة إلى ما ينفى إليه الأمر من توارد بقية النسوة على ذلك، فيضيق المسجد على المصلين، آد بالنسبة إلى أن اجتماع النسوة عنده يصير كالجالس في بيته وربما شغلنه عن العمل لما قصد من العبادة فيقوت مقصود الاعتكاف“ فتح الباری (ج ۴ ص ۲۳۹) باب اعتکاف النساء ۱۲ مرتب

۲۔ بعض روایات سے پتہ چلتا ہے کہ حضرت حفصہؓ نے بھی حضرت عائشہؓ کے واسطے سے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے اجازت اعتکاف حاصل کر لی تھی، چنانچہ امام ازہریؒ کی روایت میں مروی ہے ”فاستأذنت عائشة فأذن لها وسألت حفصة عائشة أن تستأذن لها ففعلت“۔ فتح الباری (ج ۴ ص ۲۳۸) باب اعتکاف النساء ۱۲ مرتب

۳۔ اسی طرح حضرت حفصہؓ کا حجرہ بھی حضرت عائشہؓ کے حجرہ سے ملا ہوا تھا، حضرت عائشہؓ کے حجرہ سے متعلق تفصیل

”باب ما يجوز من المشي والعمل في صلوة التطوع“ کی شرح اور حواشی کے تحت گذر چکی ہے ۱۲ مرتب

۴۔ کافی روایت عائشہؓ عند البخاری (ج ۱ ص ۲۷۲) باب اعتکاف النساء، و باب الاخیرۃ فی المسجد ۱۲

کا خیمہ بھی اس لئے اٹھوا دیا تاکہ دوسری ازدواجی مطہرات کو نا انصافی کی غلط فہمی نہ ہو، پھر خود بھی آپ نے اعتکاف کا ارادہ ترک فرما دیا تاکہ حضرت عائشہؓ وغیرہ کی دل شکنی نہ ہو، اس موقع پر آپ نے سوال میں ان دس دنوں کی قضا فرمائی جس کا ذکر امام ترمذیؒ نے اسی باب میں ان الفاظ میں فرمایا ہے "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم خرج من اعتکافہ فاعتکف عشرًا من شوال" لہذا حدیث باب کا واقعہ اور جو واقعہ امام ترمذیؒ نے نقل کیا ہے دونوں الگ الگ ہیں اور ان میں کوئی تعارض نہیں، پہلے واقعہ میں آپ نے اگلے سال قضا فرمائی اور دوسرے میں اسی سال شوال کے اندر۔

پھر اس مسئلہ میں خود فقہاء حنفیہ کے اقوال مختلف ہیں کہ اعتکاف مسنون کو توڑنے سے قضا واجب ہوتی ہے یا نہیں؟ مفتی بہ قول یہ ہے کہ جس دن کا اعتکاف توڑا ہے صرف اسی دن کی قضا واجب ہوگی پورے عشرہ کی کہیں، یہی امام مالکؒ کا مسلک ہے۔ البتہ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک اعتکاف مسنون یا اعتکاف نفل کو توڑنے سے قضا واجب نہیں ہوتی، ہاں! اعتکاف واجب کو توڑنے سے قضا سب کے نزدیک واجب ہے، اور نفلی اعتکاف (غیر مسنون) کو توڑنے سے کسی کے نزدیک قضا نہیں ہوتی بلکہ

وقال بعضهم: إن لم يكن عليه نذر اعتكاف أو شيء أوجب عليه على نفسه وكان متطوعاً فخرج فليس عليه شيء أن يقضى: اس پر اتفاق ہے کہ اعتکاف کی نذر کرنے سے اعتکاف واجب ہو جاتا ہے، اس کا ماخذ حضرت عمرؓ کا واقعہ ہے کہ انہوں نے جاہلیت میں مسجد حرام کے ایک دن کے اعتکاف کی نذر مانی تھی، آپ نے ان کو نذر پوری کرنے کا حکم دیا، یہ

۱۔ فساد اعتکاف سے متعلق تفصیل کے لئے دیکھئے "بدائع الصنائع" (ج ۲ ص ۱۱۷) فصل وأما بيان حكمه إذا فسد۔ المفتی (ج ۳ ص ۲۰۰) فصل وكل موضع فسد اعتكافه۔ الدر المختار بہا مش رد المحتار (ج ۲ ص ۱۳۲) باب الاعتکاف۔ ہدایہ (ج ۱ ص ۲۲۹) باب الاعتکاف۔ معارف السنن (ج ۶ ص ۲۱۶) ص ۲۱۷۔ نیز دیکھئے "احکام اعتکاف" (لأستاذنا المحترم دام أقبالہم) ۱۲ مرتب

۲۔ لکھا ہوا ظاہر من عبارة الترمذی المذكورة، نیز دیکھئے "المفتی" (ج ۳ ص ۲۰۰ تا ۲۰۲) اور "معارف السنن" (ج ۶ ص ۲۱۶ د ۲۱۷) ۱۳ مرتب

واقعہ کتاب النذر میں آئے گا۔

ایک علمی اشکال | یہاں احقر کو مدت سے اشکال تھا کہ فقہاء کرام نے تصریح کی ہے کہ نذر صرف اس عبادت مقصودہ کی درست ہوتی ہے جس کی جنس سے کوئی واجب موجود ہو اور اعتکاف کی جنس کا کوئی فرد (منذور کے علاوہ) واجب نہیں، لہذا اس قاعدہ سے اعتکاف کی نذر درست نہ ہونی چاہئے۔

عام طور سے فقہاء حنفیہ نے اس اشکال سے کوئی تعرض نہیں کیا، البتہ علامہ برجندیؒ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ اعتکاف کا مقصود اصلی نماز باجماعت ہے اور روزہ اس کے لئے شرط ہے لہذا اعتکاف کی نذر درحقیقت نماز اور روزہ کی نذر کی فرع ہے اور اس کی جنس سے واجبات موجود ہیں، اس لئے اعتکاف کی نذر درست ہو جاتی ہے۔ واللہ اعلم

۱۔ روایت اس طرح مروی ہے ”عن عمر قال: یا رسول اللہ! انی کنت نذرت ان اعتکف لیلة فی المسجد الحرام فی الجاہلیۃ، قال: اوف بندک“ سنن ترمذی (ج ۱ ص ۲۲۱) الباب النذور والایمان، باب فی دفار النذر ۱۲ مرتب ۱۰ دیکھئے غایۃ علی ہامش فتح التدریر (ج ۲ ص ۱۰۰) کتاب الصوم، فصل فیما یوجبہ علی نفسہ۔ اور حاشیۃ الہدایۃ للشیخ المکتبوی (ج ۱ ص ۲۲۷) بحوالہ نہایت ۱۲ مرتب

۲۔ استاذ محترم دام اقبالہم نے ”احکام اعتکاف“ (ص ۶۸) ”صحیح تدریج اعتکاف کی وجہ“ میں علامہ برجندیؒ کی عبارت اس طرح نقل کی ہے:

”قد تقرآن النذر لقیفی کون المنذور فیہ قرۃ ونفس اللبث فی المسجد لیس قرۃ، اذ لیس بشہ تعالیٰ واجب من جنسہ کما فی الصوم والصلاۃ ونحوہما، لکن لما کان الغرض الاصلی منہ الصلاۃ بالجماعۃ، والصوم شرط لہ کان التزام الجماعۃ اذ للصوم، وبہما من القرب“۔ (برجندی شرح الوقایۃ ص ۲۲۵ ج ۱)

”یعنی اگرچہ نفس مسجد میں ٹھہرنا کوئی ایسی عبادت نہیں جس کی جنس سے کوئی واجب موجود ہو، لیکن چونکہ اس کا مقصد اصلی نماز باجماعت ہے، اور روزہ اس کے لئے شرط ہے، لہذا اعتکاف کی نذر نماز اور روزے کی نذر کو متضمن ہے، جو قابل نذر عبادت ہیں، اس لئے اعتکاف کی نذر درست ہو جاتی ہے“

اس کے بعد استاذ محترم لکھتے ہیں:

”علامہ شامیؒ نے بھی اس مسئلہ پر کتاب الایمان میں بحث فرمائی ہے اور اس کی مختلف وجوہ بیان کی ہیں جن میں سے ایک یہ ہے کہ ”لبث فی المسجد“ کی جنس سے قعدۂ اخیرہ فرض ہے، نیز ”وقوف بعرفۃ“ فرض ہے، لیکن

بَابُ الْمُعْتَكِفِ مَخْرَجُ الْحَاجَةِ أَمْ لَا

عن عائشة أنها قالت: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا اعتكف أدنى إلى رأسه فأرجله، وكان لا يدخل البيت إلا لحاجة الإنسان عام طوراً من حاجت الإنسان کی تفسیر بول دبرانے کی جاتی ہے۔ لیکن فقہاء حنفیہ میں سے صاحب "مجمع الأنهر" نے اس کی تفسیر "الطهارة ومقتداتھا" سے کی ہے، اور یہ تفسیر زیادہ جامع ہے، لہذا اس میں استنجاء، وضو اور غسل جنابت بھی داخل ہو جاتے ہیں، البتہ غسل جمعہ اور غسل تبرید اس میں داخل نہیں، کیونکہ وہ کوئی ناگزیر ضرورت نہیں ہے۔

ان تمام وجوہ کو نقل کرنے کے بعد آخر میں لکھا ہے کہ:

"ثم قد يقال: بتحقيق الإجماع على لزوم الاعتكاف بالتدريج موجباً لاشتراط وجود واجب من جنس (شامی ج ۲ ص ۱۳۲) جس کا حاصل یہ ہے کہ اعتکاف کی نذر کی صحت عام قاعدے میں تو داخل نہیں ہوتی، لیکن چونکہ اس نذر کی صحت پر اجماع منعقد ہو گیا ہے اس لئے اس کو معتبراً ناجائزے گا۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم و علما تم واحکم" ۱۲ مرتب

حاشیہ صفحہ ۱۳۲

۱۔ علامہ بنوریؒ لکھتے ہیں: "لا يخرج المعتكف من معتكفه إلا لحاجة شرعية أو طبيعية" (معارف - ج ۶ ص ۲۱۷) اور حاجت طبعیہ کی تفسیر صاحب درمختارؒ بول، غائط اور غسل احتلام سے کی ہے۔ واضح رہے کہ غسل احتلام مسجد سے نکلنے کا عذر شرعی جب سمجھا جائے گا جبکہ مسجد میں غسل کرنا ممکن نہ ہو۔ اور حاجت شرعیہ کی تفسیر نماز عید نماز جمعہ اور اذان وغیرہ سے کی گئی ہے (ج ۲ ص ۱۴۲ و ۱۴۳، باب الاعتکاف)۔

معتکف کے لئے خروج من المسجد کے اعذار کی تفصیل کے لئے دیکھئے "احکام اعتکاف" (ص ۲۳ تا ۳۳) تب ۲۔ خود صاحب "مجمع" فرماتے ہیں: "وهذا التفسير أحسن من أن يفتر بالبول والغائط، تدبر (ج ۱ ص ۲۵۶) نیز علامہ شامیؒ نے بھی اسی تفسیر کو ترجیح دی ہے (شامی - ج ۲ ص ۱۳۲ - باب الاعتکاف) دیکھئے "احکام اعتکاف" (ص ۲۳) تب ۳۔ جبکہ "الطهارة ومقتداتھا" میں طہارت سے مراد طہارت واجبیہ ہی ہو سکتی ہے کیونکہ "وضو علی الوضوء" کے لئے نکلنا کسی کے نزدیک جائز نہیں نیز حدیث میں وارد ولفظاً "حاجت" پر اگر غور کیا جائے تو اس سے مراد حاجت لازمہ ہی ہو سکتی ہے، ورنہ حاجات غیر لازمہ بے شمار ہیں۔ "احکام اعتکاف" (ص ۶۳) ۴ مرتب

النبۃ حضرت شیخ عبدالحق محدث دہلوی رحمہ اللہ نے ”اشعۃ اللمعات“ (ج ۲ ص ۱۲۰) میں غسل جمعہ کو بھی حاجات میں شمار کر کے اس کے لئے نکلنے کو جائز قرار دیا ہے۔

لیکن فقہار کے کلام میں اس کا کوئی مآخذِ حق کو نہیں مل سکا، خود صاحب ”اشعۃ اللمعات“ نے بھی اس کے لئے کوئی فقہی دلیل یا فقہار کا کوئی حوالہ ذکر نہیں فرمایا، تمام فقہار صرف غسل جنابت کے لئے خروج کو جائز کہتے ہیں اور فقہار کے کلام میں مفہوم مخالف معتبر ہوتا ہے، اس لئے دوسری قسم کے غسل اس میں داخل نہ ہوں گے لہذا معتکف کو غسل جمعہ کے لئے مسجد سے نکلنا نہ چاہیے۔

تَمَّ اخْتَلَفَ أَهْلُ الْعِلْمِ فِي عِيَادَةِ الْمَرِيضِ وَشُهُودِ الْجُمُعَةِ وَالْجَنَازَةِ لِلْمُعْتَكِفِ عیادتِ مریض اور شہودِ جنازہ کے لئے مقصوداً نکلنا بالاتفاق ناجائز ہے۔ النبۃ تنصّر حاجت کے لئے جاتے ہوئے یا آتے وقت ضمناً عیادتِ مریض کر لینا جائز ہے، لیکن ابوداؤد وغیرہ میں حضرت عائشہؓ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ ایسی صورت میں چلتے چلتے بیمار پرسی فرمالتی

۱۔ نیز حضرت مولانا ظفر احمد صاحب عثمانی قدس سرہ نے ”احکام القرآن“ ص ۱۹۰ ج ۱ پر ”وَلَا تَبَا شِرُّوْهُنَّ وَ اَنْتُمْ عَاكِفُوْنَ فِي الْمَسَاجِدِ“ میں ”الاكلیل“ (ص ۱۲۰ ج ۱۲) کے حوالے سے جوازِ نقل کیا ہے، اور ”الاكلیل“ میں جواز کیلئے ”خزانۃ الروایات“ اور ”فتاویٰ الحجۃ“ کا حوالہ دیا گیا ہے۔

اس کے علاوہ حضرت مخدوم محمد ہاشم ٹھٹھوی رحمۃ اللہ علیہ کی بیاض سے بحوالہ ”کنز العباد“ بھی جوازِ نقل فرمایا گیا ہے (منقول از رسالہ ”اعتکاف“ مؤلفہ سید محمود حسن صاحب کراچی منہ مسئلہ ۲۷)۔

یہ تفصیل ”احکام اعتکاف“ (ص ۶۲) سے ماخوذ ہے ۱۲ مرتب

۲۔ اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے تقریباً ہر سال مسجد میں اعتکاف فرمایا (کما بتنا فی ماسبق) اور ہر اعتکاف میں جمعہ بھی لازماً آتا تھا لیکن کہیں ثابت نہیں کہ آپ غسل جمعہ کیلئے اعتکاف سے باہر تشریف لے گئے ہوں، خود حدیث باب میں حضرت عائشہؓ نے یہاں تک تو بتا دیا کہ آپ اپنا سر اقدس جھوکی طرف جھکا دیا کرتے تھے اور میں اندر بیٹھ کر گنگھی کر دیا کرتی تھی لیکن غسل جمعہ کیلئے نکلنے کا کہیں ذکر نہیں، اگر آپ کبھی اس کے لئے نکلے ہوتے تو یہ خروج ضرور منقول ہوتا۔ واللہ اعلم۔ اعتکاف میں غسل جمعہ سے متعلق تفصیلی بحث کے لئے دیکھئے ”احکام اعتکاف“

۳۔ اس اختلاف کی تفصیل امام ترمذیؒ نے خود متن میں بیان کر دی ہے ۱۲ م

۴۔ کما فی التیسین (ج ۱ ص ۳۵۱) باب الاعتکاف وغیرہ۔ نیز حضرت عائشہؓ سے مروی ہے ”الستہ علی المعتکف ان لا یعود مریضاً ولا یشہد جنازۃ الخ“ ابوداؤد (ج ۱ ص ۳۳۵) باب المعتکف یعود المریض ۱۲ مرتب

تھے اور اس غرض کے لئے رکتے نہ تھے، چنانچہ ملا علی قاریؒ نے ”مرقاۃ“ میں تصریح کی ہے کہ عیادتِ مریض کے لئے ٹھہرنا چاہئے، یہ شرط اگرچہ دوسرے فقہاء کے کلام میں نہیں ملتی لیکن مؤید بالحدیث ہونے کی بناء پر ملا علی قاریؒ کا قول راجح معلوم ہوتا ہے، البتہ نماز جنازہ کی شرکت چونکہ بغیر ٹھہرے نہیں ہو سکتی اس لئے اس میں ٹھہرنے کی گنجائش ہو لیکن نماز ختم ہوتے ہی فوراً لوٹنا واجب ہے۔
فَرَأَى بَعْضُ أَهْلِ الْعِلْمِ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَغَيْرِهِمْ

أَنْ يَعُودَ الْمَرِيضَ وَيَشِيعَ الْجَنَازَةَ وَيَشْهَدَ الْجُمُعَةَ إِذَا اشْتَرَطَ ذَلِكَ، وَهُوَ قَوْلُ
سَفِيَّانِ الثَّوْرِيِّ وَابْنِ الْمُبَارَكِ ”مطلب یہ ہے کہ سفیان ثوریؒ اور عبد اللہ بن المبارکؒ کے نزدیک اعتکاف کی نیت کرتے وقت اگر یہ شرط کر لے کہ میں اعتکاف کے دوران عیادتِ مریض یا شہودِ جنازہ کے لئے چلا جا یا کروں گا تو پھر اس کے لئے اس غرض سے نکلنا جائز ہو جائے گا۔ حنفیہ کے یہاں شامی اور عالمگیری میں بھی اس قسم کی تصریحات ملتی ہیں، لیکن صحیح یہ ہے کہ یہ اجازت اعتکاف مندور یا اعتکاف نقلی کے لئے ہے، اعتکافِ مسنون کے لئے نہیں، اگر اعتکافِ مسنون میں ایسی نیت

لے چنانچہ روایت اس طرح مروی ہے ”کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یمر بالمریض وہو معتکف فیرکما ہو ولا یغیرج (ٹھہرنا) یسأل عنه“ (ج ۱ ص ۳۳۵، باب المعتکف یعود المریض) ۱۲ مرتب

۱۳ (ج ۲ ص ۳۳۰) الفصل الثانی من باب الاعتکاف ۱۲ م

۱۴ تفصیل کے لئے دیکھئے ”برائع السانع“ (ج ۲ ص ۱۱۴) فصل وأما رکن الاعتکاف۔ اور احکام الاعتکاف (۳۲۳)

معتکف کی نماز جنازہ میں شرکت سے متعلق کوئی روایت احقر کو نہ مل سکی، البتہ سنن ابن ماجہ (ص ۱۲۷) باب فی المعتکف یعود المریض ولشہد الجنائز میں حضرت انسؓ سے مروی ہے ”قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، المعتکف یتبع الجنائز ویعود المریض“ لیکن یہ روایت ضعیف ہے نیز یہ روایت حضرت عائشہؓ کی صحیح روایت کے معارض ہے یعنی ”السنة علی المعتکف ان لا یعود مریضاً ولا یشہد جنازة“ ابوداؤد (ج ۱ ص ۳۳۵) باب المعتکف یعود المریض۔ چنانچہ جمہور کے نزدیک شہودِ جنازہ کیلئے مقصوداً نکلنے کی تو اجازت ہے ہی نہیں، البتہ قضا حاجت کے ضمن میں ”شہود“ کی اجازت ہے لیکن ”اتباع“ کی پھر بھی اجازت نہیں، اور شہودِ جنازہ کیلئے بھی ضروری ہے کہ راستہ ہٹانا پڑے، نیز نماز سے فراغت کے بعد باہر بالکل نہ ٹھہرے بلکہ فوراً مسجد میں آجائے۔ کما بین التفصیل فیما مضی ۱۲ مرتب

۱۵ دیکھئے الدر المختار مع رد المحتار (ج ۲ ص ۱۴۶) باب الاعتکاف۔ الفتاویٰ العالمگیریہ (ج ۱ ص ۲۱۲) الباب

السابع فی الاعتکاف، وأما مفسداتہ (ای الاعتکاف) ۱۲ م

کر لے گا تو وہ اعتکاف مسنون نہ رہے گا، بلکہ نفلی بن جائے گا، لہذا قضاء تو واجب نہ ہوگی لیکن اعتکاف مسنون کی فضیلت بھی حاصل نہ ہوگی یہ

لے مزید وضاحت کے ساتھ اس مسئلہ کی تفصیل استاذ محترم دام اقبالہم نے ”احکام اعتکاف“ ص ۶۶ و ۶۷ میں اس طرح بیان فرمائی ہے :

”آج کل یہ بات کافی مشہور ہو گئی ہے کہ اگر اعتکاف مسنون کے لئے بیٹھے وقت شروع ہی میں یہ نیت کر لی جائے کہ میں عیادتِ مریض، شہودِ جنازہ یا علمی مجلس میں شرکت کیلئے باہر چلا جایا کروں گا تو پھر اعتکاف کے دوران ان اغراض کے لئے باہر جانا جائز ہو جاتا ہے۔

لیکن اس مسئلہ میں دو غلط فہمیاں غموماً پائی جاتی ہیں :-

پہلی بات تو یہ ہے کہ مسئلہ اعتکاف مندوب کے بارے میں تو درست ہے کہ نذر کے وقت ان اشیاء کا اشتہار معتبر ہوتا ہے، لیکن اعتکاف مسنون کے بارے میں یہ اشتہار درست معلوم نہیں ہوتا، جہاں تک احقر نے تلاش کیا اشتہار کا جزئیہ صرف فتاویٰ عالمگیریہ میں ملتا ہے، کبھی اور متداول کتاب میں موجود نہیں ہے، اور فتاویٰ عالمگیریہ کی عبارت یہ ہے : ”ولو شرط وقت النذر والالتزام أن يخرج إلى عيادة المريض وصلاة الجنازة وحضور مجلس لعلم بخوله ذك، كذا في التارخانية ناقلاً عن المجتہد (عالمگیریہ ص ۱۲۱۲)۔

اس عبارت میں ”وقت النذر“ کا لفظ بتا رہا ہے کہ مراد اعتکاف مندوب ہے، نیز آگے دوئیں مسائل بیان کرنے کے

بعد لکھا ہے :

هذا كله في الاعتكاف الواجب، أما في النفل فلا بأس بأن يخرج بعذر وغيره“ (ایضاً ص ۱۲۱۳)۔

اس معلوم ہوتا ہے کہ مذکورہ مسئلہ اعتکاف واجب سے متعلق ہے اور اعتکاف مسنون کا حکم یہاں بیان نہیں کیا گیا۔

اور چونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اس قسم کوئی اشتہار ثابت نہیں ہے، اس لئے اعتکاف مسنون میں صحت اشتہار

کیلئے دلیل مستقل چاہئے جو مفقود ہے، لہذا اعتکاف کو علی الوجہ المسنون ادا کرنے کے لئے اشتہار کی گنجائش معلوم نہیں ہوتی، اشتہار کی

ظاہر یہ ہے کہ اگر کوئی شخص اعتکاف مسنون شروع کرتے وقت یہ نیت کر لے تو پھر اس کا اعتکاف مسنون نہ رہے گا بلکہ نفلی بن جائیگا،

اور جتنی دیر مسجد سے باہر رہے گا اتنی دیر اعتکاف شمار نہیں ہوگا، لیکن چونکہ شروع ہی میں نیت مسنون کے محلے نفلی اعتکاف کی

ہو گئی تھی اس لئے نکلنے سے قضا بھی واجب نہیں ہوگی، البتہ فرق یہ پڑے گا کہ اگر مسجد کے تمام متکفین اسی نیت کے ساتھ اعتکاف

اعتکاف میں بیٹھیں گے تو سنت مؤکدہ علی الکفایہ ادا نہیں ہوگی، غور کرنے سے احقر کو اس مسئلہ کی حقیقت یہ سمجھ میں آئی ہے اور علم

اسی کے مطابق رسالے کے متن میں مسئلہ لکھ دیا ہے، اس مسئلہ میں دوسرے علماء سے بھی رجوع کر لیا جائے تو بہتر ہے اور

اسی

فقالوا : لا يعتكف إلا في المسجد الجامع " یہ شافعیہ کا مسلک ہے ، حنفیہ کے نزدیک ہر مسجد میں اعتکاف درست ہے علیہ

بَابُ مَا جَاءَ فِي قِيَامِ شَهْرِ رَمَضَانَ

صَلَاةُ التَّرَاوِيحِ وَرُكْعَاتُهَا | قِيَامِ رَمَضَانَ سے مراد تراویح تھے ، جو سنت مؤکدہ

لہ و ذہبت طائفۃ إلی أنه لا یصح الاعتکاف إلا فی مسجد تقام فیہ الجمعة ، روى ذلك عن علی وابن مسعود وعروة وعطاء والحسن والزہری وهو قول مالک فی " المدونة " قال : أما من تلزمہ الجمعة فلا یعتکف إلا فی الجامع .
وقالت طائفۃ : الاعتکاف یصح فی کل مسجد ، روى ذلك عن أنس بن النخعی وأبی سلمة و الشَّعْبِيّ وهو قول أبی حنیفة و الثوری والشافعی فی المجید واحمد واسحاق وأبی ثور ودائد ، وهو قول مالک فی الموطأ وهو قول الجمهور و البخاری ایضاً ، حیث استدل بعموم الآیة فی سائر المساجد — وقال صاحب الهدایة : الاعتکاف لا یصح إلا فی مسجد الجمعة ، وعن أبی حنیفة رضی اللہ عنہ أنه لا یصح إلا فی مسجد یصل فیہ الصلوات الخمس ، وقال الزہری والحکم وحماد وهو مخصص بالمساجد التي یصح فیہا ، وفي الذخیرة " للمالکیۃ قال مالک : یعتکف فی المسجد سوا راقیم فیہ الجمعة أم لا — وفي " المنتقى " عن أبی یوسف : الاعتکاف الواجب لا یجوز أداره فی غیر مسجد الجمعة ، والنفل یجوز أداره فی غیر مسجد الجمعة ، وفي الینایع لا یجوز الاعتکاف الواجب إلا فی مسجد إمام ومؤذن معلوم یصل فیہ خمس صلوات ، ورواه الحسن عن أبی حنیفة .

ثم أفضل الاعتکاف ما کان فی المسجد الحرام ، ثم فی مسجد النبی صلی اللہ علیہ وسلم ، ثم فی بیت المقدس ثم فی المسجد الجامع ، ثم فی المساجد التي یکثر أهلها و یعظم — کذا فی " العدة " للعینی (ج ۱ ص ۱۳۱ و ۱۳۲) ابواب الاعتکاف ، باب الاعتکاف فی العشر الأواخر ۱۲ مرتب غفر اللہ لہ

۱۲ والترادیح جمع تردیح وہی فی الأصل مصدر یعنی الاستراحتہ ، سُمیت بہ الأربع رکعات المنصومة لاستلزامها استراحتہ بعد ما کما ہوا سنتہ فیہا — کذا فی " البحر الرائق " (ج ۲ ص ۶۶) باب الوتر والنوافل (تحت قوله : ومن فی رمضان عشر رکعات)
۱۳ قال الحافظ المراد من قیام اللیل ما یحصل بہ مطلق القیام کما قدمنا فی التہجد سوار ، وذكر النووی أن المراد بقیام رمضان صلاة التراويح ، یعنی أنه یحصل بہا المطلوب من القیام لأن قیام رمضان لا یكون إلا بہا ، وأغرب الکرمانی فقال : اتفقوا علی أن المراد بقیام رمضان صلاة التراويح " فتح الباری (ج ۳ ص ۲۱۷)

کتاب صلاة التراويح باب ففضل من قام رمضان ۱۲ مرتب عافاه اللہ

ہے۔ ائمہ اربعہ اور جمہور امت کا اس پر اتفاق ہے کہ تراویح کی کم از کم بیس رکعات ہیں البتہ امام مالک سے ایک روایت میں چھتیس^{۳۳} اور ایک میں اکتالیس رکعتیں مروی ہیں جبکہ ان کی تیسری روایت جمہوری کے مطابق ہے، پھر اکتالیس والی روایت میں بھی تین رکعتیں وتر کی اور دو نفلیں بعد الوتر کی شامل ہیں، اس لئے روایتیں دو ہی ہوتیں ایک بیس رکعات کی اور ایک چھتیس رکعات کی، پھر ان چھتیس رکعات کی اصل بھی یہ ہے کہ اہل مکہ کا معمول بیس رکعات^{۳۴} تراویح پڑھنے کا تھا لیکن وہ ہر ترویجہ کے درمیان ایک طواف کیا کرتے تھے، اہل مدینہ چونکہ طواف نہیں کر سکتے تھے، اس لئے انہوں نے اپنی نماز میں ایک طواف کی جگہ چار رکعتیں بڑھادیں، اس طرح ان کی تراویح میں اہل مکہ کے مقابلہ میں سولہ

لے دیکھئے ”البحر الرائق“ (ج ۲ ص ۶۶) فی آخر ”باب الوتر والنوافل“۔ اور معارف السنن (ج ۶ ص ۲۲۱)۔
پھر اس پر جمہور کا اتفاق ہے کہ صلوٰۃ تراویح مسجد میں جماعت کے ساتھ افضل ہے کما فی فتح الباری (ج ۴ ص ۲۱۹) باب فضل من قام رمضان۔ پھر اس بارے میں مسلک احناف کی تفصیل بیان کرتے ہوئے علامہ ابن نجیم نے تین اقوال ذکر کئے ہیں:

الاول ما اختاره المصنف (امی صاحب الکتر) انه سنة على الايمان حتى ان من صلى التراویح منفرداً فقد اساء لتركه السنة وإن صليت في المساجد وبه كان يفتي ظهير الدين المرغيناني لصلاة عليه السلام ايأيا بالجماعة وبیان العذر في تركها۔

الثاني ما اختاره الطحاوی فی مختصره حيث قال: يستحب أن يصل التراویح في بيته إلا أن يكون فقيراً عظيماً يقتدر به فيكون في حنوده ترغيب لغيره وفي امتناعه تقليل الجماعة مستنداً بحديث ”أفضل صلاة المرء في بيته إلا المكتوبة“ وهو رواية عن أبي يوسف كما في الكافي۔

الثالث ما صححه في المحيط والمانية واختاره في الهداية وهو قول أكثر المشايخ على ما في الذخيرة وقول الجمهور على ما في الكافي أن إقامتها بالجماعة سنة على الكفاية حتى لو ترك أهل المسجد كلهم الجماعة فقد أساءوا وأثموا، وإن أقيمت التراویح بالجماعة في المسجد وتخلت عنها أفراد الناس وصلى في بيته لم يكن مسيئاً لأن أفراد الجماعة يروى عنهم التخلت كابن عمر على ما رواه الطحاوی۔ البحر الرائق (ج ۲ ص ۶۸) فراجعہ للتفصيل۔ والمعارف للنبوری (ج ۶ ص ۲۳۳ إلى ۲۳۵) مرتب عافاه الله

۲۔ مذاہب کی تفصیل کیلئے دیکھئے ”بداية المجتهد ونهاية المقتصد“ (ج ۱ ص ۱۵۲) الباب الخامس فی قیام رمضان ۱۲ م

رکعتیں زیادہ ہو گئیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ اصلاً ان کے نزدیک بھی رکعات تراویح بیس تھیں، گویا تراویح کی بیس رکعات پرائمہ اربعہ کا اجماع ہے۔
البتہ علامہ ابن تیمیہ، ان کے متبعین اور خاص طور سے ہمارے زمانہ کے

۱۔ المغنی لابن قدامة (ج ۲ ص ۱۶۷) فصل والتمنا عند ابی عبد اللہ فیہا عشرون رکعة۔

محدث شہیر مولانا حبیب الرحمن اعظمی دامت فیہم اپنے رسالہ ”رکعات تراویح“ (فک ۱۶) میں لکھتے ہیں: مستدرک محققین نے اس کی بھی تصریح کی ہے کہ درحقیقت مدینہ میں بھی بیس رکعتیں مانی جاتی تھیں، مگر مکہ والے چونکہ ہر چار رکعت پر طواف کرتے تھے اور دو رکعتیں طواف کی پڑھتے تھے اور اس طرح بہت ثواب کمالیتے تھے تو مدینہ والوں نے اپنی کمی یوں پوری کی کہ ہر دو ترویجہ کے درمیان انہوں نے چار رکعتوں کا اضافہ کر لیا اس طرح ان کی رکعتیں چھتیس ہو گئیں اور اس تحقیق کی تصدیق اس سے ہوتی ہے کہ اضافہ شدہ رکعات کا کیلے کیلے بلاجماعت پڑھنا ثابت ہے، نیز یہ بھی ثابت ہے کہ کسی کسی زمانہ میں ان سولہ رکعتوں کو اہل مدینہ اخیر شب میں پڑھتے تھے، اس سے معلوم ہوا کہ دراصل امام مالکؒ بھی بیس کے قائل ہیں اور اس کے ساتھ اس اضافہ کو بھی وہ مانتے ہیں جو اہل مدینہ نے کیا تھا ۱۲ مرتب

۲۔ امام مالکؒ کی ایک روایت گیارہ رکعات (مع الوتر) کی بھی نقل کی گئی ہے چنانچہ علامہ عینیؒ لکھتے ہیں ”وقیل احدی عشرة رکعة وهو اختیار مالک لنفسه، واختاره ابو بکر العربي۔ عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۲۷) باب فضل من قام رمضان۔ صاحب تحفة الاحوذی“ نے بھی اسی قول کو ترجیح دینے کی کوشش فرمائی ہے دیکھئے (ج ۲ ص ۷۳، ۷۴) لیکن محدث شہیر مولانا حبیب الرحمن اعظمی نے ”رکعات تراویح“ (ص ۸۳ تا ۸۸) میں اس کا مفصل مدلل اور مسکت جواب دیا ہے اور ثابت کیا ہے کہ امام مالکؒ کی طرف اس قول کی نسبت درست نہیں۔ واللہ اعلم ۱۲ مرتب عفی عنہ

۳۔ احقر کو تلاش جستجو کے باوجود کہیں یہ تصریح نہ مل سکی کہ علامہ ابن تیمیہ صرف آٹھ رکعات تراویح کے قائل ہیں البتہ ”الفتاویٰ الکبریٰ“ (ج ۴ ص ۴۲۷، باب صلوة التطوع۔ طبع دارالکتب الحدیثیہ، مصر) میں یہ عبارت ملی والترکوا ان صلاً بالمذہب ابی حنیفہ والشافعی واحمد عشرین رکعة او کمذہب مالک بستاً وثلاثین او ثلاث عشرة او احدى عشرة فقد احسن۔

اور ”الفتاویٰ الکبریٰ“ لابن تیمیہ (ج ۱ ص ۱۷۶، مسئلہ رقم ۱۳۸) فین یصلی التراویح بعد المغرب) میں لکھا ہے ”قد جاء مصرحاً فی السنن انہ لما صلی بہم قام رمضان بعد العشاء وكان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قیامہ لیل (ج ۱ ص ۱۷۶)“

ہو و ترو، یصلی باللیل فی رمضان وغیر رمضان إحدى عشرة رکعة أو ثلاث عشرة رکعة لکن کان یصلیہا طویلاً، فلما کان ذلک یشتق علی الناس قام بہم ابی بن کعب فی زمن عمر بن الخطاب عشرين رکعة یوتر بعدہا ویخف فیہا القیام فکان تضعیف معدود عوضاً عن طول القیام ۱۰ھ

اور علامہ ابن تیمیہؒ ایک جگہ اپنے فتاویٰ میں لکھتے ہیں: ”قد ثبت أن ابی بن کعب کان یقوم بالناس عشرين رکعة فی قیام رمضان، ویوتر بثلاث، فرأى كثير من العلماء أن ذلک ہوا الستة، لأنه أقامہ من المهاجرين الأنصار ولم یکرہ منکر، واستحب آخرون تسعة وثلاثين رکعة، بناء على أنه عمل أهل المدينة القديم، وقال طائفة: قد ثبت فی الصحيح عن عائشةؓ، ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لم یکن یزید فی رمضان ولا غیرہ علی ثلاث عشرة رکعة واضطرب قوم فی ہذا الأصل، لما ظنوه من معارضة الحديث الصحيح لما ثبت من سنة الخلفاء الراشدين وعمل المسلمين. والقول أن ذلک جمیعہ حسن“ مجموع فتاویٰ ابن تیمیہؒ (ج ۲ ص ۱۱۲ و ۱۱۳، نزاع العلماء فی مقدار قیام رمضان، الطبعة الأولى من مطابع الرياض)

ایک اور جگہ اس مسئلہ پر تفصیلی بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

نفس قیام رمضان لم یوقت النبی صلی اللہ علیہ وسلم فیہ عددًا معینًا، بل کان ہو صلی اللہ علیہ وسلم لا یزید فی رمضان ولا غیرہ علی ثلاث عشرة رکعة، لکن کان یطیل الركعات، فلما جمہم عمر علی ابی بن کعب کان یصلی بہم عشرين رکعة ثم یوتر بثلاث، وكان یخف القراءة بقدر ما زاد من الركعات لأن ذلک أخف علی المأمومین من تطویل الركعة الواحدة، ثم کان طائفة من السلف یقومون بأربعین رکعة ویوترون بثلاث وآخرون قاموا بست وثلاثین داوتروا بثلاث، وبذا کله سائغ فکیف ما قام فی رمضان من ہذا الوجه فقد احسن۔

والأفضل یختلف باختلاف أحوال المصلین، فإن کان فہم احتمال تطویل القیام، فالقیام بعشر رکعات وثلاث بعدہا کما کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یصلی لنفسہ فی رمضان وغیرہ ہوا الأفضل، وإن کانوا لا یحتملونه فالقیام بعشرين ہوا الأفضل وهو الذی یعمل بہ اکثر المسلمین، فإنه وسط بین العشرین والأربعین وإن قام بأربعین وغیرہا جاز ذلک ولا یکرہ شیء من ذلک، وقد نص علی ذلک غیر واحد من الأئمة کأحمد وغیرہ۔ مجموع فتاویٰ ابن تیمیہؒ (ج ۲ ص ۱۱۲)

باب صفۃ الصلوة، قیام رمضان وصفہ و عدد رکعاتہ۔

علامہ ابن تیمیہؒ کی ان عبارات سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک تراویح کی چالیس، یا چھتیس، یا پندرہ، یا دس، یا آٹھ رکعتیں پڑھنا سب ہی طریقے جائز ہیں، نیز یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ اتنی بات عاقلانہ تیمیہؒ کے نزدیک بھی مسلم ہے کہ بیش رکعات تراویح پڑھنے پر اکثر مسلمانوں کا تعامل ہے۔ پھر جہاں تک مذکورہ طریقوں میں سے کسی

غیر مقلدین اس سلسلہ میں جمہور امت سے اختلاف کر کے آٹھ رکعات تراویح کے قائل ہیں ان حضرات

کسی ایک طریقہ کے افضل ہونے کا تعلق ہے اس بارے میں ان کا مسلک یہ ہے ”الافضل یختلف باختلاف
أحوال المسلمین“ یعنی اگر مسلمین کطاعت ہو کہ جس طرح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم رمضان غیر رمضان میں
رات کی نمازیں پڑھتے تھے اسی طرح لمبے لمبے قیام کر سکیں تب تو افضل یہی ہے کہ دس رکعتیں تراویح کی اور
تین رکعتیں وتر کی پڑھی جائیں (واضح رہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا قیام اتنا طویل ہوتا تھا کہ کبھی ایک
تہائی رات، کبھی آدھی رات گزر جاتی تھی بلکہ بعض اوقات سحری کا وقت بھی ختم ہونے کو آجاتا تھا کما فی حدیث
الباب، نیز مسند احمد کی ایک روایت میں حضرت ابوذرؓ رمضان کی ایک رات میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے
ساتھ نماز پڑھنے کا واقعہ بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں ”ثم قام راہباً صلی اللہ علیہ وسلم یصلی وقت معہ حتی جئت
أقرب برأسی الجدران من طول صلاتہ“ (مع الزوائد ج ۳ ص ۱۷۲۔ باب قیام رمضان) اور اگر اس کی طاق
نہ ہو تو پھر بیٹھ پڑھنا ہی افضل ہے، جیسا کہ حافظ ابن تیمیہؒ کی مذکورہ عبارت ”وإن كانوا لا یتمتھونہ فالقیام بعشرین
هو لأفضل وهو الذی یعمل بہ اکثر المسلمین، فإنہ وسط بین العشرین والأربعین“ سے معلوم ہوتا ہے۔

حدیث شہیر مولانا حبیب الرحمن اعظمیؒ ”رکعات تراویح“ (ص ۹۳) میں لکھتے ہیں:

”ظاہر ہے کہ آج موافق یا مخالف کس میں اتنے لمبے قیام کی ہمت اور اس کا حوصلہ ہے؟ ہذا ابن تیمیہؒ
کی تحقیق میں بھی آج بیٹھ پڑھنا ہی افضل ہے۔“ (ارشید اشرف سیفی)

حاشیہ صفحہ ۵۸۴

۱۔ ان کے مسلک اور دلائل کیلئے دیکھئے ”تحفۃ الاحوذی“ (ج ۲ ص ۷۲ تا ۷۶) ۲۔ مرتب

۳۔ واضح رہے کہ اس مسئلہ میں شیخ ابن ہمامؒ نے بھی جمہور امت سے اختلاف کرتے ہوئے تفرّد اختیار کیا ہو اور
آٹھ رکعات تراویح کو مسنون قرار دیا ہے، اگرچہ بیٹھ رکعات تراویح کو بھی ”سنۃ الخلفاء الراشدین“ مانا
ہے، چنانچہ وہ لکھتے ہیں ”فتحصل من ہذا کہ ان قیام رمضان سنۃ احدى عشرة رکعة بالوتر فی جماعة، فعلمہ صلی اللہ
علیہ وسلم ثم ترکہ لعذر افاذ انہ لولا خشية ذلک لواطبت بکم ولا شک فی تحقق الأمن ذلک بوفاة صلی اللہ علیہ وسلم فیکون
سنۃ، وکونہا عشرین سنۃ الخلفاء الراشدین، وقولہ صلی اللہ علیہ وسلم: ”علیکم بسنتی وسنۃ الخلفاء الراشدین“
ندب الی سنتہم، ولا یستلزم کون ذلک سنۃ، اذ سنۃ بمواظبتہ بنفسہ لا بالعذر وتقدیر عدم ذلک العذر انما استفدنا
انہ کان یواطب علی ما وقع منه وهو ما ذکرنا، فتكون العشرون مستحباً وذلک القدر منها هو السنۃ کالاربعة والعشرون
مستحبۃ ورکعتان منها ہی السنۃ“ فتح القدیر (ج ۱ ص ۳۳۴) فصل فی قیام شہر رمضان۔
علامہ ظفر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ نے اعلا السنن (ج ۱ ص ۶۸ تا ۷۲، باب التراویح) میں صراحتاً فتح القدیرؒ کے قول کو رد کیا ہے

کی جانب سے تراویح کے بارے میں مسلکِ جمہور پر طرح طرح کے اعتراضات کئے جاتے ہیں۔ پہلا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ حضرت ابو ذرؓ کی حدیثِ باب سے معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف تین دن تراویح پڑھی، اس سے تراویح کا استحباب تو معلوم ہوتا ہے لیکن اس کا سنتِ مؤکدہ ہونا ثابت نہیں ہوتا، پھر اس کو سنتِ مؤکدہ کیوں کہا جاتا ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ تراویح کی سنتِ نبوی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد سے ثابت ہے ”ان اللہ تبارک و تعالیٰ فرض صیام رمضان علیکم و سنت لکم قیامہ“ نیز حضرت ابو ذرؓ کی حدیثِ باب سے یہ تو معلوم ہوتا ہے کہ جماعتِ تراویح پر مشروع میں مداومت نہیں کی گئی لیکن اس سے انفرادی طور پر تراویح پڑھنے کی نفی نہیں ہوتی بلکہ دوسری احادیث سے یہ ثابت ہے کہ آپ انفرادی طور پر عام دنوں کے مقابلہ میں ان ایام میں نمازوں کی کثرت فرماتے تھے، جس سے ظاہر یہی ہوتا ہے کہ وہ نماز تراویح تھی جو آپ متفرقاً ادا فرماتے تھے۔

نیز صحابہ کرامؓ نے جس اہتمام اور مداومت کے ساتھ تراویح پر عمل کیا وہ بھی تراویح کے سنتِ مؤکدہ ہونے کی دلیل ہے اس لئے کہ سنتِ مؤکدہ میں خلفاءِ راشدین کی سنت بھی شامل ہے جیسا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد ”علیکم بسنتی و سنتہ“

۱۔ قال: ممن مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فلم یصل بنا حتی یقی بضع من اشہر، فقام بنا حتی ذہب ثلث للیل ثم لم یقیم بنا فی السادسة و قام بنا فی الخامسة حتی ذہب شطر اللیل قلنا: یا رسول اللہ! لو نفلتنا یقیہ لیلتنا ہذہ؟ فقال: انہ من قام مع الامام حتی یصرف کتب لہ قیام لیلۃ، ثم لم یصل بنا حتی یقی ثلاث من الشہر و صلی بنا فی الثالثہ و دعا اہلہ و نساہ فقام بنا حتی تخوض الفلاح، قلت لہ: و ما الفلاح؟ قال: السحر، ترمذی (ج ۱ ص ۱۳۰) باب ما جاز فی قیام شہر رمضان ۱۲ م

۲۔ سنن نسائی (ج ۱ ص ۳۰۸) کتاب الصیام، ثواب من قام رمضان و صامہ ایماً و احتساباً نیز دیکھئے ابن ماجہ (ص ۹۴) باب ما جاز فی قیام شہر رمضان ۱۲ مرتب

۳۔ لیالی رمضان میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی کثرتِ صلوٰۃ پر دال روایات انشاء اللہ آگے آئیں گی ۱۲ م

۴۔ صحابہ کرامؓ کے اس تعامل پر دال روایات انشاء اللہ دوسرے اعتراض کے جواب کے ذیل میں آجائیں گی ۱۲ م

الخلفاء المہدین الراشدینؑ اس پر دال ہے۔

دوسرا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے تراویح کی بیس رکعات ثابت نہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مؤطا امام مالکؒ میں حضرت یزید بن رومانؒ سے مروی ہے فرماتے ہیں ”کان الناس یقومون فی زمان عمر بن الخطاب فی رمضان بثلاث وعشرین رکعة“ نیز سنن کبریٰ بیہقی میں حضرت سائب بن یزید رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے فرماتے ہیں ”کانوا یقومون علی عهد عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ فی شہر رمضان بعشرون“

۱۔ سنن ابی داؤد میں اس روایت میں یہ الفاظ مروی ہیں ”فإن من بعث من بعدی فیسیر باختلافاً کثیراً، فعلیکم بسنتی وسنة الخلفاء الراشدين المهديين تسکوا بها وعصوا علیہا بالنواجذ“ (ج ۲ ص ۶۳۵، کتاب السنۃ، باب فی لزوم السنۃ) ابوداؤد کے شیخ محی الدین عبدالمجیدؒ کے تصحیح کردہ نسخہ میں ”فعلیکم بسنتی وسنة الخلفاء الراشدين المهديين“ کے الفاظ ہیں (ج ۴ ص ۲۰۱ رقم ۴۶۷۰)، سنن ترمذی میں یہ روایت اس طرح مروی ہے ”فإن من بعث من بعدی فیسیر باختلافاً کثیراً وایاکم ومحدثات الأمور فإنہا ضلالة فمن أدرك ذلك ثم فعلیہ بسنتی وسنة الخلفاء الراشدين المهديين عصوا علیہا بالنواجذ“ (قال الترمذی:) ہذا حدیث حسن صحیح (ج ۲ ص ۱۰۸، ابواب العلم، باب الأخذ بالسنۃ واجتنب البدعة)، الفاظ کے ذرا ذرا فرق کے ساتھ یہ روایت سنن ابن ماجہ (ص ۵، باب اتباع سنۃ الخلفاء الراشدين المهديين)، اور سنن دارمی (ج ۱ ص ۴۳، باب اتباع السنۃ رقم ۱۶، رقم الحدیث ۹۷۱) میں بھی مروی ہے ۱۲ مرتبہ (ص ۹۸) ماجاہ فی قیام رمضان کتاب الصلوٰۃ فی رمضان۔ اس روایت پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ یزید بن رومانؒ نے حضرت عمرؓ کا زمانہ نہیں پایا اس لئے اس کا اسناد منقطع ہو اس کا جواب یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تو مرسل مطلقاً مقبول ہو، پھر خاص طور سے مؤطا امام مالکؒ کی تو کوئی بھی مرسل یا منقطع روایت ایسی نہیں جو دوسرے طریقوں سے سنداً متصل نہ ہو، تحقیقی اور مفقعل جواب کیلئے دیکھئے ”رکعات تراویح“ (ص ۶۱ تا ۶۵) ۱۲ مرتبہ عفی عنہ

۲۔ معارف السنن (ج ۶ ص ۲۲۰) — علامہ اعظمی نے یہ روایت سنن کبریٰ بیہقی (ج ۲ ص ۴۹۶) کے حوالہ نقل کی ہے اور لکھا ہے کہ ”اسی اثر کو امام بیہقیؒ نے دوسرے طریق سے ”معرفة السنن“ میں بھی روایت کیا ہے اور اہل حدیث کے دوسرے دعوے کی بحث میں ہم بتا چکے ہیں کہ دونوں کی اسنادیں صحیح ہیں، پہلے کی اسناد کو امام نوویؒ، امام عراقیؒ اور سیوطیؒ وغیرہ نے صحیح کہا ہے اور دوسرے کی اسناد کو سبکیؒ اور ملا علی قاریؒ نے۔ اور اہل حدیث کے اس اثر پر جو اعتراض ہیں ان سب کا جواب ہم اسی بحث میں دے چکے ہیں“ ”رکعات تراویح“ (ص ۶۱ تا ۶۵) ۱۲ مرتبہ عفی عنہ

رکعتہ وکانوا یقومون بالمائتین وکانوا یتوکلون علی عصیتہم فی عہد عثمان من شدۃ القیام؟ یہ بیش رکعتیں حضرت عمرؓ نے مقرر فرمائی تھیں اس وقت صحابہ کرام کی بہت بڑی تعداد موجود تھی ان میں سے کسی نے بھی حضرت عمرؓ کے اس عمل پر کبیر نہیں فرمائی بلکہ اس پر عمل بھی کیا اور اس کے بعد تمام صحابہؓ و تابعینؓ اسی پر عمل کرتے چلے آئے، یہ اس کی دلیل ہے کہ بیش رکعات پر صحابہ کرامؓ کا اجماع منعقد ہو گیا تھا۔ اگر تنہا صرف اسی دلیل کو لیا جائے تو یہ بالکل کافی ہے

۱۔ جیسا کہ مذکورہ دونوں روایتوں اور عبد الرحمن بن عبد القاری کی روایت کے مجموعے سے معلوم ہوتا ہے عبد الرحمن بن عبد القاری کی روایت صحیح بخاری میں اس طرح مروی ہے ”قال: خرجت مع عمر بن الخطاب لیلة فی رمضان إلی المسجد فإذا الناس أوزار متفرقون یصلی الرجل لنفسه ویصلی الرجل فیصلی بصلاة الربیط، فقال عمر: إنی أری لو جمعت هؤلاء علی قاری واحد لکان أمثل، ثم عزم فجمعهم علی ابی بن کعب ثم خرجت معہ لیلة أخرى والناس یصلون بصلوة قاریهم، قال عمر: نعم البدعة ہذہ والقی تنامون عنہا افضل من القی تقومون یرید آخر اللیل وکان الناس یقومون اولہ“ (ج ۱ ص ۲۶۹، باب فضل من قام رمضان) ۱۲ مرتب عفی عنہ

۲۔ علامہ حبیب الرحمن اعظمی لکھتے ہیں: بیش پر عمل قرار پانے (یعنی اجماع) کا ذکر حافظ ابن عبد البر مالکیؒ نے کیا ہے، ”مصابیح“ سیوطیؒ و ”ہدایۃ السائل“ نواب (صدیق حسن خان) صاحب ص ۱۳۵ اور امام نوویؒ شافعی نے لکھا ہے ”ثم استقر الأمر علی عشرين فإنه المتوارث“ (یعنی پھر بیش پر عمل قرار پا گیا، اس لئے کہ وہی سلف سے خلف تک برابر چلا آ رہا ہے) اور ابن قدامہ حنبلیؒ نے ”معنی“ میں لکھا ہے ”وہذا کالاجماع“ اور ابن حجر مکی شافعیؒ نے لکھا ہے ”ولکن أجمعت الصحابة علی أن التراويح عشرون رکعة“ (”مرقاۃ“)۔ اور اتنا تو حافظ ابن تیمیہؒ کو بھی مسلم ہے کہ ”وہو الذی یجیل بہ اکثر المسلمین“ اھ دیکھئے ”رکعات تراویح“ (ص ۹) بلکہ ابن تیمیہؒ تو یہ بھی لکھتے ہیں ”قد ثبت أن أبی بن کعب کان یقوم بالناس عشرين رکعة فی قیام رمضان و یوتر بثلاث، فرأی کثیر من العلماء ان ذلک ہو السنة لأنه أقامہ بنی المہاجرین والانصار ولم ینکروہ منکر“ مجموع فتاویٰ ابن تیمیہؒ (۲۳۴ ص ۱۱۲) ۱۲ مرتب عفی عنہ

۳۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ”فعلیکم بسنتی وسنة الخلفاء المہدیین الراشدین“ (جس کا حوالہ پیچھے گذر چکا ہے) حضرت عمرؓ کے عمل کے قابل تقلید ہونے کی دلیل ہے نیز حضرت حذیفہؓ سے مروی ہے ”قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: اقتدوا بالذین من بعدی أبی مکر و عمر“ حضرت حذیفہؓ ہی سے ایک روایت میں اس طرح مروی ہے ”قال کنا جلوساً عند النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال: إنی لا أدری ما بقائی فیکم،“

کیونکہ اگر بیش رکعات آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت نہ ہوتیں تو حضرت عمرؓ سے زیادہ بدعات کا دشمن کون ہو سکتا تھا ؟ اور اگر بالفرض ان سے کوئی غلطی ہوتی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت پر جان دینے والے صحابہ کرامؓ اس کو کیسے گوارا کر سکتے تھے ؟ یقیناً ان حضرات کے پاس نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا کوئی قول یا فعل موجود تھا خواہ وہ ہم تک صحیح سند کے ساتھ نہ پہنچ سکا ہو، اس کی تائید حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی مرفوع روایت سے ہوتی ہے جو حافظ ابن حجرؒ نے "المطالب العالیۃ" میں مصنف ابن ابی شیبہ اور مسند عبد بن حمید کے حوالے سے نقل کی ہے "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یصلی فی رمضان عشرين رکعة والوتر ؟ یہ حدیث اگرچہ سنداً ضعیف ہے لیکن مؤید بالاجماع والتعامل ہونے کی بنا پر اس میں قوت آجاتی ہے۔

اس پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ صحیح بخاریؒ کی ایک حدیث اس کے معارض ہے جس میں حضرت عائشہؓ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں بیان فرماتی ہیں : "ما کان یزید فی رمضان ولا فی غیرہ علی احدى عشرة رکعة" جس سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) فاقصدوا بالذین من بعدی وأشار الی ابی بکر وعمر "سنن ترمذی (ج ۲ ص ۲۲۹) ابواب المناقب ، مناقب ابی بکر الصدیق ، باب بلا ترجمۃ ۱۲ مرتب

حاشیہ صفحہ ۶۵۸

۱۔ جیسا کہ امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں "سألت أبا حنیفۃ عن التراويح وما فعله عمر رضی اللہ عنہ ؟ فقال : "التراويح سنة مؤكدة ولم یختره عمر من تلقاء نفسه ولم یکن فیہ مبتدعاً ولم یأمر بہ إلا عن أصل لہ من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم" کمافی مراقی العسلح (ص ۸۷ ، فصل فی صلوة التراويح) نقلاً عن الاختیار ۱۲ مرتب

۲۔ (ج ۱ ص ۱۴۶) رقم الحدیث ۵۳۴ ، باب قیام رمضان ۱۲ مرتب
۳۔ وقال ابو صیری : مدارہ علی ابراہیم بن عثمان بن ابی شیبہ ، وهو ضعیف کذا فی تعلیق المطالب العالیۃ " (ج ۱ ص ۱۴۶) مذکورہ حدیث سے متعلق کلام اور بحث کیلئے دیکھئے "رکعات تراویح" (ص ۵ تا ۶) ۱۲ مرتب

۴۔ (ج ۱ ص ۲۶۹) باب فصل من قام رمضان ۱۲

رمضان میں بھی وتر کے علاوہ آٹھ رکعتوں سے زیادہ تراویح نہیں پڑھتے تھے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث تراویح کے بارے میں نہیں بلکہ تہجد کے بارے میں ہے۔ اس کے جواب میں غیر مقلدین یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ نماز تراویح اور نماز تہجد دونوں ایک ہی چیز ہیں اور یہ ثابت نہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم رمضان میں دو قسم کی نمازیں الگ الگ پڑھتے ہوں۔ لیکن غیر مقلدین کا یہ دعویٰ بالکل غلط ہے، اس لئے کہ تراویح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں بھی اور حضرت عمرؓ کے عہد میں بھی ہمیشہ اول شب میں

۱۔ محدث شہیر مولانا حبیب الرحمن اعظمی لکھتے ہیں :

”مگر یہ اعتراض سراسر غفلت اور ذہول پر مبنی ہے، اس لئے کہ اوپر بہت تفصیل سے بتایا جا چکا ہے کہ موافق یا مخالف کسی کے نزدیک بھی صحیحین کی یہ حدیث اپنے ظاہر پر نہیں ہے، نہ اس میں دوامی عادت کا بیان ہے کیونکہ خود حضرت عائشہؓ نے یہاں تو یہ فرمایا کہ آپ رمضان وغیرہ رمضان میں گیارہ سے زیادہ نہیں پڑھتے تھے اور دوسرے موقع پر صراحت فرمایا کہ فجر کی رکعتوں کو چھوڑ کر تیرہ رکعتیں پڑھتے تھے تو کسی نے اس بیان کو پہلے بیان کے مخالف سمجھ کر رد نہیں کیا بلکہ یہ قرار دیا کہ یہ دونوں بیان صحیح ہیں اور ان کا تعلق مختلف اوقات سے ہے، حافظ ابن حجرؒ کا قول نقل کر چکا ہوں ”والصواب ان کل شیء ذکرته من ذلک محمول علی اوقات متعددة وأحوال مختلفة“ (فتح الباری ص ۱۳۲) اور ”باجی“ شارح مؤطا کا قول سیوطیؒ نے ”تنویر الحوالک ص ۱۴۲ جلد ۱ میں نقل کیا ہے کہ حدیث عائشہؓ ”ما کان یزید“ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی دائمی نہیں بلکہ اکثری عادت کا بیان ہے، اور تیرہ والی میں اس زیادتی کا ذکر ہے جو بعض اوقات میں ہوئی ہے، فرماتے ہیں ”فإن الحدیث الأول اخبار عن صلاته المعتادة الغالبة، والثانی اخبار عن زیادة وقعت فی بعض الاوقات“ پس جب حدیث صحیحین میں ہمیشہ کی عادت نہیں بتائی گئی ہے بلکہ اکثر اوقات کی، تو جس طرح یہ کہتا کہ اکثر اوقات کے علاوہ کسی کسی وقت آپ نے تیرہ رکعتیں پڑھی ہیں، حدیث صحیحین کے خلاف نہیں ہے، اسی طرح یہ بیان کرنا کہ کسی وقت آپ نے بیس بھی پڑھی میں حدیث صحیحین کے خلاف نہیں ہو سکتا، معلوم ہوتا ہے کہ اعتراض کرنے والوں نے تدقیق نظر سے کام لئے بغیر سرسری طور پر حدیث صحیحین کے ظاہر لفظ کو دیکھا ہے اور اعتراض کر دیا ہے۔

رکعات تراویح (۶۱) مرتب غنی عنہ

پڑھی گئی ہے جبکہ تہجد کی نماز آخر شب میں پڑھی جاتی تھی، چنانچہ حضرت ابوذرؓ کی حدیث باب میں تیسویں، پچیسویں اور ستائیسویں شب میں جو تراویح کی جماعت کا ذکر ہے ان تینوں راتوں میں اول شب میں تراویح پڑھی گئی اور ستائیسویں شب کا جو واقعہ بیان کیا گیا ہے کہ ”فقام بنا حتی تخوفنا الفلاح“ یہ اس وجہ سے نہیں کہ تراویح آخر شب میں پڑھی گئی تھی بلکہ اس وجہ سے ہے کہ اس روز آپ نے تراویح کو طویل فرما دیا تھا، نیز آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تہجد کی

لے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں اول شب میں تراویح پڑھی جانے کا ثبوت خود آگے متن میں آرہا ہے جبکہ حضرت عمر فاروقؓ کے زمانے میں تراویح کے اول شب میں پڑھے جانے کا علم عبدالرحمن بن عبدالقاری کی روایت سے ہوتا ہے جس میں وہ بیان کرتے ہیں کہ حضرت عمرؓ نے جب عجماءؓ تراویح کو دیکھا جس کی امامت حضرت ابی بن کعبؓ کر رہے تھے (اور یہ جماعت خود حضرت عمرؓ کی مقرر کرائی ہوئی تھی) تو فرمایا ”نعمت البدعة هذه“ اور پھر فرمایا ”والتي تنامون عنها افضل من التي تقومون“ راوی فرماتے ہیں ”یرید آخر الليل وكان الناس يقومون اوله“ بخاری (ج ۱ ص ۲۶۹) باب فضل من قام رمضان۔ یعنی صلوٰۃ تہجد جو آخر شب میں ہوتی ہے اس نماز سے افضل ہے جو تم اس وقت پڑھ رہے ہو یعنی تراویح۔ چونکہ ان میں سے اکثر لوگ تراویح پڑھ کے تہجد کو نہیں اٹھتے تھے اس لئے حضرت عمرؓ کا مقصود ان کو تہجد پڑھنے کی رغبت دلانا تھا کہ افضل کو ترک نہ کرنا چاہیے، لہذا اول وقت میں تراویح اور آخر وقت میں تہجد اگرے ورنہ اس تراویح کو ہی اخیر وقت میں پڑھے تاکہ تراویح کے ساتھ تہجد کی بھی فضیلت حاصل ہو جائے۔ اس واقعہ سے یہ بھی واضح ہو جاتا ہے کہ تہجد اور تراویح دونوں ایک ہی چیز نہیں بلکہ دونوں الگ الگ مستقل نمازیں ہیں۔ کذا فی ”الرأی النجیح“ (ص ۹ و ۱۰) بزیادة من المرتب۔ ۱۳۔

۱۴ قال الشيخ النوري: التراویح كانت فی المسجد بالجماعة واول الليل، بخلاف التہجد فكان فی آخر الليل فی البيت من غیر جماعة۔ (فانہ الشیخ (الانور)۔ کذا فی معارف السنن (ج ۱ ص ۲۲۲) نیز اسوڈ فرماتے ہیں ”قال: سألت عائشةؓ کیف کان صلوٰۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم باللیل؟ قالت: کان ینام اوله و یقوم آخره فیصلی ثم یرجع الی منراشہ“ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۵۴) باب من نام اول الليل وأحیی آخره ۱۳ مرتب۔

کبھی باقاعدہ جماعت نہیں فرمائی اور حضرت ابو ذرؓ کی حدیث میں تراویح کیلئے باقاعدہ جماعت ثابت ہے، لہذا تہجد اور تراویح کو ایک قرار دینا بالکل غلط ہے اور حضرت عائشہؓ کے ارشاد کا مطلب یہ ہے کہ رمضان ہو یا غیر رمضان آپ تہجد کی ہمیشہ آٹھ رکعتیں پڑھتے تھے، اس سے تراویح کی بیش رکعتیں پڑھنے کی نفی نہیں ہوتی بلکہ حضرت عائشہؓ کی دوسری روایات اس کی تائید کرتی ہیں، مثلاً ”کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یجتہد فی رمضان مالا یجتہد فی غیرہ“ اگر رمضان اور غیر رمضان میں بالکل کوئی منسرق نہیں تھا تو اس حدیث

۱۔ اور عموماً تہجد تنہا ادا فرمائی اور کبھی آپ کے ساتھ ایک دو افراد شریک تہجد ہو گئے۔ جیسا کہ ”بیوتہ ابن عباس فی بیت خالتہ میمونۃ“ کے واقعہ سے بھی پتہ چلتا ہے، دیکھئے مؤطا امام مالک (ص ۱۰۲ و ۱۰۳) صلوٰۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی الوتر، نیز مسند احمد میں حضرت ابو ذرؓ سے مروی ہے ”قال: قلت لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: انی اری ان آیت معک اللیلۃ فاصلی بصلاتک، قال: لا تستطيع، فقام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یغتسل فستر بثوب وانا محول عنہ فاعتسل ثم فعلت مثل ذلک، ثم قام یصلی وقت معہ حتی جعلت اضرب برأسی الجدران من طول صلاتہ ثم اتاہ بلال للعقلاۃ، قال: کفعلت؟ قال: نعم، قال: انک بالبال! لتؤذن اذا کان الصبح ساطعاً فی السماء ولیس ذاک الصبح انما الصبح حکذا معترضاً ثم دعا بسجود ففسح۔“ (قال البیہقی، رواہ احمد و فیہ رشد بن سعد و فیہ کلام کثیر و قد وثق) مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۱۷۲) باقیام رمضان تہجد ۲۔ نیز ثعلبہ بن ابی مالک قرظیؓ سے مروی ہے فرماتے ہیں ”خرج رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ذات لیلۃ فی رمضان، فرأی ناساً فی ناحیۃ المسجد یصلون، فقال: ما یصلح لہؤلاء؟ قال قائل: یا رسول اللہ! ہؤلاء ناس لیس معہم القرآن و الی بن کعب یقرأ وہم معہ یصلون بصلاتہ قال: قد احسنوا و اصابوا ولم یکرہ ذلک لہم“ (قال النبیوی: رواہ البیہقی فی المعرفۃ و اسنادہ حیدر و لا شاہد و حسن عند ابی داؤد من حدیث ابی ہریرۃ آثار السنن (ص ۲۰۰ و ۲۰۱) باب فی جماعۃ التراویح ۱۲ مرتب

۳۔ احقر کو ان الفاظ کے ساتھ یہ روایت نہ مل سکی البتہ صحیح مسلم وغیرہ میں یہ روایت حضرت عائشہؓ سے اس طرح مروی ہے ”کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یجتہد فی العشر الاواخر مالا یجتہد فی غیرہ“ (ج ۱ ص ۳۷۲، باب الاجتہاد فی العشر الاواخر من شہر رمضان)۔ لیکن اس روایت سے ہمارا مدعا صحیح طور پر ثابت نہیں ہو سکتا، البتہ بیہقی کی ایک روایت سے ہمارا استدلال ہو سکتا ہے ”عن عائشہ قالت: کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا دخل شہر رمضان شد مزہ ثم لم یأت فراشہ حتی ینسلخ“ دیکھئے ”الدر المنثور فی التفسیر بالماثور“ (ج ۱ ص ۱۸۵) تحت قولہ ”شہر رمضان“

۱۲ مرتب صحیح مسلم

کا کیا مطلب ہوگا؟

نیز ایک دوسری روایت میں حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں ”کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم إذا دخل العشر أحیی اللیل وأیقظ أهله وحجاً وشک المأثر“ جب حضرت عائشہؓ کی روایت کے مطابق رمضان وغیر رمضان تمام شہور کی صلوٰۃ لیل برابر تھی رمضان میں شدت اجتہاد اور بالخصوص عشرہ اخیرہ میں نہ سونے کے کیا معنی ہیں؟

۱۔ لامحالہ حضرت عائشہؓ کی روایت ”ماکان یزید فی رمضان ولا فی غیرہ علی إحدى عشرة رکعة“ (بخاری ج ۱ ص ۲۶۹) کا مطلب یہی ہے کہ رمضان اور غیر رمضان میں آپ کی صلوٰۃ تہجد میں کوئی فرق نہ آتا تھا، البتہ دوسرے ایام کے مقابلہ میں رمضان میں آپ عبادت کا زیادہ اہتمام اور کوشش فرماتے تھے جس کی صورت یہی ہوتی تھی کہ آپ تراویح بھی مستقلاً ادا فرماتے تھے اور تہجد بھی، حتیٰ کہ بعض اوقات پوری پوری رات گزر جاتی تھی ۲۔ لفظ المسلم (ج ۱ ص ۱۳۷۲) باب الاجتہاد فی العشر الآخر۔ وانظر البخاری (ج ۱ ص ۲۷۱) باب العمل فی العشر الآخر من رمضان ۱۲ م

۳۔ جبکہ ایک روایت میں حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں: ”لم یقم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لیلۃ یتہا إلى السباح“ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۹۰) باب فی صلوٰۃ اللیل۔ نیز دیکھئے سنن دارمی (ج ۱ ص ۲۸۵) باب صفة صلاة رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ رقم ۱۶۵، رقم الحدیث ۱۴۸۳۔

لامحالہ حضرت عائشہؓ کی یہ تحدید صلوٰۃ تہجد کے بارے میں ہے، ورنہ صلوٰۃ تراویح میں صبح تک نماز پڑھنا حضرت ابوذرؓ کی روایت باب سے ثابت ہو چکا ہے، اس سے بھی صلوٰۃ التراویح اور صلوٰۃ التہجد کی تفریق معلوم ہو جاتی ہے، نیز حضرت عائشہؓ کی مذکور فی المتن روایت ”إذا دخل العشر أحیی اللیل الخ“ بھی دونوں نمازوں کی مغایرت پر دال ہے، اس لئے کہ ”أحیا للیل“ جیسا کہ پوری رات جاگا جائے اور یہ جاگنا لامحالہ تراویح کیلئے ہوگا، اس لئے کہ تہجد کے بارے میں حضرت عائشہؓ فرما ہی چکی ہیں ”لم یقم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لیلۃ یتہا إلى السباح“ بہر حال تہجد و تراویح میں مغایرت بلاشبہ ثابت ہے، لیکن اس مغایرت کے باوجود یہ ممکن ہے کہ ان میں سے ایک نماز دوسری کے قائم مقام ہو جائے، مثلاً اگر تہجد کے وقت میں تراویح پڑھی جائے تو اس کے ضمن میں صلوٰۃ التہجد بھی ادا ہو جائے گی، جس طرح دوسرے نوافل ہیں کہ اگر چاشت کے وقت میں صلوٰۃ کسوف پڑھی جائے تو وہ قائم مقام صلوٰۃ ضحیٰ بھی ہو جائیگی، اسی طرح اگر خسوفِ قمر کی نماز تہجد کے وقت پڑھی جائے تو اس کے ضمن میں صلوٰۃ تہجد بھی ادا ہو جائے گی جیسا کہ حضرت ابوذرؓ کی حدیث باب میں تیسری دفعہ کے واقعہ میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے پوری رات صلوٰۃ تراویح کی

واللہ اعلم بالصواب

اس کے جواب میں بعض غیر مقتدرین مذکورہ روایات کی یہ توجیہ کرتے ہیں کہ اس سے تطویل قیام مراد ہے نہ کہ تکثیر رکعات۔

لیکن اول تو یہ بعید ہے کہ ساری رات میں آپ کل آٹھ رکعتیں ہی پڑھتے ہوں، دوسرے موطا امام مالک میں حضرت عائشہؓ کی ایک روایت میں ”کثرت صلواتہ“ کے الفاظ بھی آئے ہیں جو اس توجیہ کی تردید کرتے ہیں، اس لئے کہ یہ تکثیر تہجد میں تو ہو ہی نہیں سکتی کیونکہ اس کے بارے میں حضرت عائشہؓ فرما چکی ہیں کہ رمضان وغیر رمضان میں تہجد کی رکعات میں اضافہ نہیں ہوتا تھا، لامحالہ یہ تکثیر تراویح کے ذریعہ تھی۔

ایک اعتراض یہ بھی کیا جاتا ہے کہ حضرت عمرؓ سے جس طرح بیس رکعات تراویح مروی ہیں اسی طرح گیارہ، تیسرے اور اکیس رکعتیں بھی ثابت ہیں۔

۱۔ موطا امام مالک یا کسی دوسری کتاب حدیث میں ان الفاظ کے ساتھ یہ روایت نہ مل سکی، البتہ علامہ سیوطی نے بیہقی اور اصہبانی کے حوالہ سے حضرت عائشہؓ کی ایک روایت ان الفاظ کے ساتھ نقل کی ہے ”قالت: کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا دخل شہر رمضان تغیر لونه وکثرت صلاته وابتہل بالدعاء واشفق منه“۔ الدر المنثور (ج ۱ ص ۱۸۵) تحت قوله تعالیٰ ”شہر رمضان الذی آتٰ ۱۲ مرتب عنی عنہ

۲۔ چنانچہ موطا امام مالک میں ”مالک عن محمد بن یوسف عن السائب بن یزید“ کے طریق سے مروی ہے ”انہ قلنا امر عمر بن الخطاب ابی بن کعب وسمی الداری أن یقوموا للناس بأحدی عشرة رکعة قال: وکان القاری یقرئ بالمئین حتی کنا نعتمد علی العقی من طول القیام وما کنا ننصرف إلا فی فروع الفجر“ (ص ۹۸، باب ما جاز فی قیام رمضان) اس اثر سے متعلق تفصیلی کلام کیلئے دیکھیے ”رکعات تراویح“ للشیخ الاغظلی (ص ۷، تاس ۱۰) ۱۲ مرتب

۳۔ قال النبیوی: وأخرج محمد بن نصر المروزی فی ”قیام اللیل“ من طریق محمد بن اسحاق حدیثی محمد بن یوسف عن جده السائب بن یزید قال: کنا نصلى فی زمن عمر رضی اللہ عنہ فی رمضان ثلاث عشرة رکعة ”التعلیق الحسن علی آثارہن (ص ۲۰۳) باب التراویح بثمان رکعات ۱۲ مرتب

۴۔ عبد الرزاق عن داود بن قیس وغیرہ عن محمد بن یوسف عن السائب بن یزید أن عمر جمع الناس فی رمضان علی ابی بن کعب، علی تمیم الداری علی إحدى وعشرين رکعة، یقرون بالمئین ویسرفون عند فروع الفجر“ مصنف عبد الرزاق (ج ۴ ص ۲۶۰ و ۲۶۱) باب قیام رمضان ۱۲ مرتب عنی عنہ

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ ابتداء کا واقعہ ہے جبکہ صحابہ کرامؓ کے مشورے سے بیش رکعات پر عمل کا استقرار اور اجماع نہیں ہوا تھا، جس کی دلیل یہ ہے کہ جب سے بیش رکعات شروع ہوئیں اس کے بعد سے تمام صحابہؓ و تابعینؓ کا تعامل اسی پر جاری ہو گیا اور ائمہ اربعہؒ بھی اسی پر متفق ہو گئے۔ لہذا استقرار امر سے پہلے کی روایات سے استدلال کرنا اصول کے خلاف ہے۔
واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم و علمہ اتم و احکم۔

هذا آخر ما أردنا إيراده من شرح أبواب الصوم وعليه ينتهي
الجزء الثاني من "درم الترمذی" مجموع أمالي الشيخ
المحدث الفقيه العلامة محمد تقي العثماني - متعنا الله بطول

- ۱۔ تفصیل بیچے بیان کی جا چکی ہے، نیز دیکھئے "رکعات تراویح" (ص ۱ تا ص ۶) ۱۲ م
- ۲۔ یہ اس مسئلہ پر جمہور اہل امت کے مسلک کا خلاصہ ہے، تفصیل کیلئے درج ذیل کتب ملاحظہ فرمائیں :-
① الرائی النجفی فی عدد رکعات التراویح (اردو) للشیخ الاسلام رشید احمد لنگوہی رحمہ اللہ، طبع مجتبائی (دہلی)
- یہ رسالہ "فتاویٰ رشیدیہ" (ص ۳۰۴ تا ص ۳۲۳) کا جزء نمبر بھی شائع ہو چکا ہے۔
- ② معایج التراویح (فارسی) لمحۃ الاسلام محمد قاسم النانوتوی رحمہ اللہ، طبع دارالعلوم دیوبند۔
- ③ رکعات تراویح (اردو) للمحدث الشہیر حبیب الرحمن الاعظمی، طبع معارف پریس اعظم گڑھ۔
- ④ تحقیق التراویح (اردو) للشیخ المقرئ رعایت اللہ (حفظہ اللہ) طبع دارالعلوم کراچی ۱۴۱۱ھ
- ⑤ تصحیح حدیث صلاۃ التراویح عشرين رکعة والرد علی الالبانی فی تہفیفہ (عربی) للشیخ اسماعیل بن محمد الأنصاری - طبع مکتبہ رشیدیہ ساہیوال پاکستان
- ⑥ رسالہ تراویح (فارسی) یہ رسالہ مشہور اہل حدیث عالم مولانا غلام رسول صاحب گوجرانوالہ کا تالیف کردہ ہے جس میں انہوں نے غیر مقلد عالم مفتی محمد حسین بٹالوی کے اس فتویٰ کا علی اور تحقیق رد کیا ہے کہ میں تراویح کا کوئی ثبوت نہیں، یہ رسالہ مولانا سر فراز خان صاحب صدر مظہر ظہیم کے ترجمہ "ینایح" کے ساتھ گوجرانوالہ شائع ہو چکا ہے۔

اعلام السنن (ج ۲ ص ۵۷ تا ۶۱، باب التراویح) میں بھی تراویح سے متعلق محققانہ بحث کی گئی ہے
۱۲ رشید اشرف سیفی عفا اللہ عنہ

بقائه وأسبغ عليه من نعمائه — فالحمد لله رب العالمين —
 الصلاة والسلام على سيدنا محمد خاتم النبيين وعلى آله
 وصحبه أجمعين صلاة وسلاماً دائمين بدار السعوات والأرضين
 ضبطه ورثه وراجع نصوصه وعلق عليه
 رشيد أشراف السني
 وفقه الله لخدمة السنة المطهرة

وكان الفراغ ليلة الخميس التاسع والعشرين من جمادى الثانية
 سنة ثلاث وأربعمائة بعد الألف — سنة — من الهجرة النبوية على
 صاحبها ألف صلاة وتحية

وبليه — أن شاء الله تعالى — الجزء الثالث ، أوله أبواب الحج
 وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين



بائیں سے دائیں

حضرت مولانا رحمت اللہ صاحب بحیرانوی

کی شہرہ آفاق کتاب "اظہار الحق" عربی، ترکی، انگریزی، فرانسیسی اور گجراتی زبانوں کے بعد پہلی بار اردو زبان میں
ترجمہ کیا۔ مولانا اکبر علی صاحب شرح و تحقیق :- مولانا محمد تقی عثمانی صاحب

شروع میں مدیر البلاغ کے تسلیم سے دوسو سے زائد صفحات کا تحقیقی مقدمہ جس میں
عیسائی مذہب کا مکمل تعارف اور اس کے تحریف شدہ مذہب ہونے پر معرکہ الاراء
بمبشیں شامل ہیں۔

برصغیر کے تمام ممتاز علماء اہل فکر اور صحافیوں نے اس کتاب کو شاندار
الفاظ میں خراج تحسین پیش کیا۔

کتاب تین جلدوں میں مکمل ہوئی ہے۔ ہر جلد کی علیحدہ قیمت کا مل سیٹ ۱۰/-

ملک بک ڈازال علوم، کراچی

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے ”الَّذِينَ النَّصِيحَاتُ“ میں تفسیر کے ساتھ موجود ہے جس کی تشریح اس کتاب

رَحْمَةُ الْمُعَلِّمِينَ

مؤلف:

حضرت مولانا عبد الرحمن صاحب اعظم گڑھی

اس کتاب کے متعلق حضرت تھانوی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا:

”گویہ کہنے کی بات تو نہیں مگر سادگی سے کہتا ہوں کہ:-

بالکل ”عائقہ امدادیہ“ کا چربہ مولف جزاء اللہ نے ادا دیا۔“

کتاب چار ابواب پر مشتمل ہے:

۱۔ مدرسین و معلمین کے لئے — نصائح تعداد ۴۰

۲۔ طلباء و متعلمین کے لئے — نصائح تعداد ۷۰

۳۔ خط و کتابت کرنے والوں کے لئے — نصائح تعداد ۴۰

۴۔ عام مسلمانوں کے لئے — نصائح تعداد ۲۰۰

بچوں کم تعلیم یافتہ لوگوں اور علماء حضرات کے لئے یکساں مفید آسان زبان اور سادہ طرز تحریر۔

زندگی کو اسلامی اخلاق و عادات کے سانچے میں ڈھالنے میں بہترین رہنما کتاب ہے۔

آفسٹ طباعت صفحات ۱۶۸ قیمت ۰۰ / روپے

ناشر: مکتبہ دارالعلوم کراچی

سیرت منصور حلاج

علیم الامت
حضرت مولانا
اشرف علی تھانوی
قدس الشریف المسیز

مسئلہ وحدت الوجود اور وحدت الشہود ابن منصور کی کرامات
اور تصوف کے بارے میں ان کے نظریات اور تاریخی روایات پر
تنقیدی و تحقیقی نظر سے سیر حاصل تبصرہ اور اس ضمن
میں بہت سے دیگر مباحث پر غور و فکر
کے بعد یہ حقیقت واضح ہو جاتی ہے کہ حسین
ابن منصور انا الحق کبار اہل الشریعہ سے تھے
ان پر تمام اتہامات و الزامات غلط اور بے بنیاد تھے۔

آفتاب کی نواہیات
۱۹۲۳ء سارے کتب خانے

دارالعلوم کے شعبہ تصنیف کی تازہ ترین علمی پیشکش

مفتی اعظم پاکستان کی گرانقدر عربی تصنیف کا اردو ترجمہ
جو پہلی بار شائع ہو رہا ہے۔

اسلام اور موسیقی

مفتی اعظم حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب

مولانا محمد عبد المعز صاحب
رفیق شعبہ تصنیف دارالعلوم کراچی

تالیف

ترجمہ
شرح و تحقیق

قرآن و سنت کی روشنی
میں رقص و سرود اور
موسیقی کا حکم۔

موضوع سے متعلق سوسے زیلوہ
احادیث و روایات کا تذکرہ اور
ایک ایک پر تحقیقی اور اسنادی بحث۔

صحابہ و تابعین اور ائمہ و صوفیاء کے مستند اقوال۔
کتاب کے شروع میں فاضل مسترجم کے قلم سے ایک مبسوط مقدمہ جس میں تقریحات سے متعلق اسلام کے
معتدل موقف اور موسیقی کے عقلی، روحانی اور سماجی پہلوؤں پر سیر حاصل بحث کی گئی ہے۔



آخر میں مسترجم ہی کے قلم سے ایک مفصل مکتبہ جس میں موسیقی کے بارے میں
راج الوقت شہادت کا ازالہ کیا گیا ہے۔ اپنے موضوع پر اردو میں پہلی
سیر حاصل کتاب۔

ہنسٹ کی دلاؤیز
کتابت و طباعت -

ریگزن جلد

قیمت: - / روپے